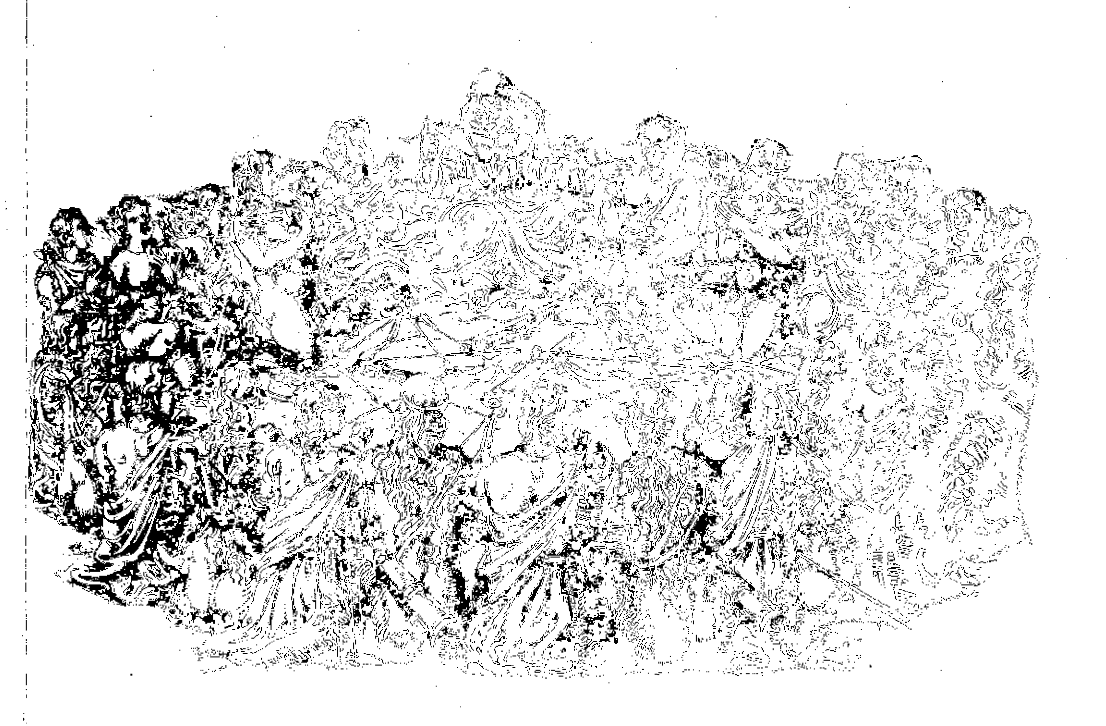
John L. Phelan

EL REINO MILENARIO DE LOS FRANCISCANOS EN EL NUEVO MUNDO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EL REINO MILENARIO
DE LOS FRANCISCANOS
EN EL NUEVO MUNDO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Serie de Historia Novohispana: Número 22

JOHN L. PHELAN

EL REINO MILENARIO DE LOS FRANCISCANOS EN EL NUEVO MUNDO

Traducción al español de

JOSEFINA VÁZQUEZ DE KNAUTH

Para doña Pilar Moreno de Angel
mi ilustre ~~colega~~ colega en
la Academia Colombiana de Historia

John L. Phelan

Bogotá 19 de Julio, 1974

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
MÉXICO, 1972

Título original:

The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World

Primera edición en inglés: 1956
Segunda edición en inglés: 1970
Primera edición en español: 1972

Ciudad Universitaria. México 20, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

A Edmundo O' Gorman que tantas
vocaciones ha despertado

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento al doctor Miguel León-Portilla, distinguido director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, a cuyo apoyo entusiasta se debe en gran parte la edición española del Millennial Kingdom. *Me gustaría agregar que estimo su amistad tanto como su labor académica y sus dotes administrativas.*

Me es también muy difícil expresar en forma adecuada mi gratitud hacia Josefina Vázquez de Knauth, mi traductora al español. Mi respeto y mi amistad hacia ella aumentaron al observar el cuidado y la sensibilidad con que tradujo mi texto.

No parece ser del todo impropio el que sea la Universidad Nacional Autónoma de México quien publique la edición española del Millennial Kingdom, *puesto que tengo el orgullo de considerarme exalumno de esa gran institución. El lector tendrá que perdonar que haga referencias autobiográficas. En 1945-1946 fui alumno especial en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Acababa de terminar mi tercer año en la Universidad de Harvard. Y fue durante esta experiencia mexicana cuando concebí este libro.*

La Facultad estaba instalada por entonces en la histórica Casa de Mascarones, alguna vez casa de campo del Conde del Valle de Orizaba. El alumnado era pequeño, unos cuatrocientos alumnos o algo así, pero la atmósfera era estimulante para un gringo *joven, estudiante de Harvard, que vivía por vez primera en un país de habla española. Recuerdo vívidamente el grupo de profesores mexicanos y españoles que rodeaban a la figura carismática del gran maestro, el desaparecido José Gaos. Yo y muchos otros estábamos fascinados con el doctor Gaos y sus conferencias de historia de la filosofía. Mis años en Harvard me habían proporcionado un sólido trasfondo literario e histórico en la tradición de Ranke, pero el acercamiento filosófico a la historia era un nuevo horizonte que el doctor Gaos me ofrecía. Veintisiete años más tarde, en mi casa de Madison, todavía recuerdo la avidez con la que devoré los ensayos de Ortega y Gasset, el maestro del doctor Gaos.*

Justino Fernández me introdujo en el arte mexicano y de esa experiencia surgió una cálida amistad que ha crecido con los años. El desaparecido Salvador Toscano fue mi maestro en antigüedades pre-

hispánicas. Entre algunos otros cursos de gran interés estuvieron los de filosofía presocrática del doctor Eduardo Nicol y de metafísica del doctor David García Bacca.

Pero el maestro que más profunda influencia me dejó fue el doctor Edmundo O'Gorman, a quien dedico esta edición española. Sus finas y elegantes lecciones me hicieron consciente por vez primera de lo incitante del reto de escribir historia de las ideas dentro de un marco mexicano y universal. Él me introdujo a la Historia eclesiástica *de fray Jerónimo de Mendieta y me sugirió que Mendieta fuera el tema de mi trabajo para su curso. Quisiera agregar que ese trabajo nunca se publicó, ni había para qué publicarlo. Ésa es la suerte de la mayoría de los trabajos de clase, pero significó un principio. Cuatro años más tarde, cuando tuve que escoger un tema para mi tesis doctoral en la Universidad de California en Berkeley, recordé a Mendieta, en el que Edmundo me había iniciado.*

El Millennial Kingdom *que al final fue publicado por la Universidad de California en 1956 tiene muchos padrinos, siendo los primeros O'Gorman y mis otros profesores mexicanos y españoles. También tengo grandes deudas con los finados Clarence Haring y Howard Cline que ampliaron mis perspectivas durante mi último año en Harvard, a mi regreso de México. En Berkeley durante mis cuatro años de estudios graduados, mi vocación y conocimientos se fortalecieron gracias a mis profesores. Entre los más importantes están Lesley Byrd Simpson, a quien dediqué la segunda edición inglesa y James F. King, que supervisó mis estudios graduados. El desaparecido Ernst Kantorowicz, uno de los más grandes medievalistas de su generación, fue uno de los maestros ilustres de quienes más aprendí en mi marcha hacia la historia de las ideas.*

Pero sería insincero no reconocer que mi año en México en la Facultad de Filosofía y Letras, en aquella temporada de 1945 y 1946, fue una de las experiencias intelectuales más decisivas de mi vida. De mis colegas estudiantes y de mis profesores aprendí de la grandeza, de la tragedia y de la singularidad de la cultura hispánica. Mis profesores españoles y mexicanos me dieron las primeras lecciones de cómo convertirme en historiador.

Madison, Wisconsin
Febrero, 1972

JOHN L. PHELAN

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de este libro fue publicada por la prensa de la Universidad de California en su serie de Publicaciones de Historia (número 52, 1956). Esta segunda edición ha sido revisada y aumentada, la primera era de hecho una revisión de mi tesis doctoral, grado que recibí de la Universidad de California en Berkeley, en junio de 1951.

Me gustaría expresar mi aprecio a los miembros de mi comité doctoral: doctor James F. King, doctor George Hammond y doctor Lesley Byrd Simpson. Todos me proporcionaron con gran generosidad su tiempo, su consejo y sus conocimientos. El desaparecido doctor Ernst H. Kantorowicz también leyó la tesis y me proporcionó sugestiones valiosas para algunos cambios. Mientras escribía el libro, numerosas conversaciones con el desaparecido doctor Leonardo Olschki, también resultaron sumamente estimulantes.

Tengo una deuda especial de gratitud a todos aquellos que reseñaron la edición de 1956 en varias revistas académicas. De las reseñas obtuve muchas sugestiones útiles, incorporadas en esta edición revisada. Los reseñadores fueron: C. J. Bishko, Pedro Borges, OFM, Angélico Chávez, OFM, el desaparecido Clarence Haring, Michael B. McCloskey, OFM, Luis Nicolau D'Olwer, Robert Ricard, Francis Borgia Steck, OFM, Isidorius A. Villapadierna, OFM y Wilcomb E. Washburn.

Es imposible medir la generosidad de varias personas cuyo consejo y estímulo, ya por medio de publicaciones ya en forma de entrevistas personales, me alentaron grandemente. Entre ellos están Robert Ricard y Marcel Bataillon. Howard Kamisky y Ross Parmenter también probaron ser conocedores comentaristas de la primera edición. Me gustaría también extender mi aprecio a mis amigos y colegas de la Academia Americana de Historia Franciscana. Entiendo que la Academia publicará pronto una traducción al inglés de la Historia eclesiástica indiana *de Mendieta.*

Parte de la investigación y la elaboración de esta edición revisada fue hecha en Londres, durante el otoño y parte del invierno de 1967-1968 donde recibí la asistencia eficiente y cortés de los bibliotecarios de las bibliotecas de la Universidad de Londres y del Museo Británico. Tengo una profunda deuda con todos mis amigos londi-

nenses que hicieron que mi estancia fuera a la vez agradable y estimulante. La elaboración de esta segunda edición fue posible gracias a una beca de investigación del Fondo Iberoamericano Ford de la Universidad de Wisconsin y del Comité de Investigación de la Escuela de Graduados de la misma universidad.

Con la gratitud que tengo hacia todos los que criticaron la edición de 1956, asumo la total responsabilidad por la forma final que tiene la presente edición.

JOHN L. PHELAN

Madison, Wisconsin.
Septiembre de 1968

PRÓLOGO

Gerónimo de Mendieta, OFM, el autor de la *Historia eclesiástica indiana,* nació en Vitoria, España, en 1525 y murió en la Nueva España en 1604. Según su biógrafo contemporáneo, Juan de Torquemada, OFM, era el último de cuarenta hijos legítimos que su padre había tenido con tres esposas. [1] Como observó Ramón Iglesia: "Mendieta fue digno hijo de padre tan vigoroso, aunque su energía marchara por otros cauces." [2] Tomó el hábito franciscano en España a edad temprana. En 1554 llegó a la Nueva España, donde, con la excepción de un viaje a España que duró tres años (de 1570 a 1573), dedicó el resto de su larga vida a misionar entre los indios.

Este ensayo no es una biografía. Admirables biografías de Mendieta ya han sido escritas. [3] Uno de mis propósitos es revivir el mundo peculiar de los franciscanos donde Mendieta habitaba; otro es establecer el origen esencialmente medieval de su pensamiento, así como apuntar algunas de las ideas que anunciaron concepciones que habían de ser populares en el siglo XVIII y aún después. Yo soy el expositor de Mendieta, no su abogado ni su acusador.

Uno de los últimos florecimientos del misticismo medieval franciscano, del cual eran vértices la imagen del Apocalipsis y la santificación de la pobreza, pueden encontrarse en los escritos de Gerónimo de Mendieta. Su inclinación temperamental hacia esta tradición se intensificó con las severas crisis demográficas y económicas por las

[1] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana,* III, p. 563. Este trabajo fue publicado por vez primera en 1615. La edición citada es réplica de la segunda edición, 1723.

[2] Ramón Iglesia, "Invitación al estudio de Fr. Jerónimo de Mendieta", *Cuadernos Americanos,* IV, p. 157.

[3] Las tres fuentes básicas para la biografía de Mendieta son Torquemada, *op. cit.,* III, pp. 561-565; el prólogo a Juan Bautista, *Sermonario mexicano*; Agustín Vetancurt, OFM, *Teatro Mexicano* (4 volúmenes, México 1698), IV, pp. 45-46. La vida de Vetancurt transcurrió entre 1620 y 1700. Los dos estudios modernos más exhaustivos sobre la vida de Mendieta son los de García Icazbalceta y fray Juan de Larriñaga. Joaquín García Icazbalceta, en "Noticias del autor y de la obra" en la edición de la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta, I, VII-XLIV. Esta introducción se citará en adelante como García Icazbalceta, "Noticias". Juan de Larriñaga, OFM, "Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de la Nueva España", *Archivo Ibero-Americano,* I, pp. 290-300, 488-499; II, pp. 188-201, 387-404; IV, 1915, pp. 341-373. Otras informaciones útiles pueden obtenerse en los siguientes trabajos: Alfredo Chavero, *Apun-*

que pasó la Nueva España en las últimas décadas del siglo XVI. Si este ensayo "prueba" algo, demostrará la verdad de un aforismo que no puede ponerse suficientemente en relieve, el de que la Edad Media cantó su canción del cisne en el Nuevo Mundo en el siglo XVI.[4]

tes viejos de bibliografía mexicana, México, J. I. Guerrero, 1903, pp. 43-45. Segundo de Ispizua, *Historia de los vascos en el descubrimiento, conquista y civilización de América*, 6 volúmenes, Bilbao y Madrid, J. A. Lerchundi, 1914-1919, II, pp. 295-313 (Mendieta era de origen vasco). Fidel de J. Chauvet, OFM, "Introducción" a la *Relación de la descripción de la provincia del santo evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España hecha el año de 1585* de Fr. Pedro Oroz, Fr. Jerónimo de Mendieta y Fr. Francisco Suárez, México, J. A. Reyes, 1947, pp. 7-12. Éste es un sumario conciso de las investigaciones biográficas sobre Mendieta.

[4] Un ensayo reciente muy sugestivo sobre este tema es el de Luis Weckmann, "The Middle Ages in the Conquest of America", *Speculum*, XXVI (ene. 1951), pp. 310-341.

Parte I

ESCATOLOGÍA DEL DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DEL NUEVO MUNDO

CAPÍTULO I

LA MONARQUÍA UNIVERSAL DE LOS HABSBURGOS ESPAÑOLES

Ningún imperio colonial de los tiempos modernos ha sido edificado sobre una base filosófica y teológica tan compleja como el de los españoles en el Nuevo Mundo. Al tiempo que los conquistadores exploraban y colonizaban tierras hasta entonces desconocidas en dos continentes, y se apoderaban violentamente de las exóticas y originales civilizaciones de incas y aztecas, en España historiadores y teólogos definían los medios que debían emplearse para asegurar su conquista, así como los fines últimos de la creación del nuevo imperio. En la adquisición de su imperio de ultramar, España utilizó tanto la conciencia como la espada. El hecho de que el imperio español fuera simultánea y conscientemente construido con ideas, tanto como con hazañas, puede atribuirse, en no poca medida, a la coincidencia de la era de mayor vitalidad intelectual española (el Siglo de Oro de los historiadores literarios), con el periodo en que el poder militar, político y económico de España alcanzaba su apogeo.

De tres corrientes principales derivó la mayor parte de las ideas que campean en la teoría político-eclesiástica que sustentó la creación del imperio español ultramarino. El primero no era eclesiástico, como podría suponerse, sino civil. Juan Ginés de Sepúlveda subrayaba la misión civilizadora de España hacia los indios, por otro lado, López de Gómara, acentuaba sobre todo la inmortalidad terrenal ganada con sus empresas por el más grande de los conquistadores, Hernán Cortés. Algunas ideas identificadas con el humanismo italiano confluyeron en la articulación de este punto de vista. [1]

La segunda corriente la constituyeron los teólogos dominicos españoles, cuyos representantes más fuertes fueron Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, pero no se debe soslayar la importancia que en el movimiento tuvieron Domingo de Soto y Melchor Cano. El

[1] El primer cronista oficial de las Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, un humanista, fue en cierta forma precursor de Sepúlveda. Oviedo subrayó la naturaleza incivilizada de los nativos y la superioridad de los españoles. Lo que él no puso en relieve, y que sí hizo Sepúlveda, fue que los españoles tenían obligación de educar a los indios gradualmente hasta que alcanzaran el alto grado de civilización española.

derecho romano y canónico y la lógica aristotélica fueron las orientaciones claves de este tipo de pensamiento. Aunque todos los dominicos subrayaron la importancia de la conversión de los indios, los asuntos del otro mundo, en sí, nunca fueron una característica predominante en su concepción esencialmente eclesiástica y jurídica de la conquista. Los dominicos se preocuparon más bien por las cuestiones relativas a la naturaleza de la soberanía española sobre los indios. El credo básico de la escuela dominica fue el principio de que los españoles seglares no tenían justificación para explotar el trabajo de los indios con el pretexto de cristianizarlos.

Vitoria saco a la luz los aspectos mundanos de la justificación eclesiástica de la conquista. En el proceso de definición de los derechos de Carlos V al Nuevo Mundo, Vitoria se reveló como representante del internacionalismo moderno, no del universalismo cristiano. Su esquema básico se fundaba en la idea de que todas las naciones y habitantes de la tierra pertenecían a la comunidad mundial. [2] El Evangelio debía ser predicado a los indios, pero los españoles debían respetar la soberanía política y la propiedad privada de las naciones indígenas, que sus ciudadanos poseían en virtud de su pertenencia a la comunidad mundial de naciones. [3] El denominador común de la teoría de Vitoria, fundada en el *jus gentium* del derecho romano, es la nación-Estado —idea básica del internacionalismo moderno— mientras que en el universalismo cristiano medieval, el común denominador era el hombre. [4]

Debido a la preocupación de Las Casas por los medios que debían usarse para convertir a los paganos, muchas veces subrayó con energía el universalismo cristiano. La comunidad mundial de naciones, concepción de Vitoria, estaba, sin embargo, conectada profundamente

[2] Para una información más profunda sobre Vitoria, véase James Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law*, Oxford, Clarendon Press, 1934. También pueden consultarse: Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, pp. 376-382 (la edición española no está abreviada); las monografías de Vicente Beltrán de Heredia; Luis G. Alonso Getino, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, Imprenta Católica, 1940; y Honorio Muñoz, *Vitoria and the Conquest of America*, Manila, Santo Tomas University Press, 1935.

[3] Este principio se originó en Santo Tomás de Aquino. Al repudiar el concepto de que el Papa era el señor de todo el mundo (*Dominus mundi*) y de que la Santa Sede poseía por tanto autoridad penal sobre los infieles, Vitoria rechazaba las pretensiones extremistas de poder papal formuladas por los abogados canónicos durante la segunda mitad del siglo XIII. Sobre esta escuela de abogados canónicos del siglo XIII véase, R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Political Thought in the West*, 6 volúmenes, Edinburgh y Londres, W. Blackwood and Sons, 1903-1936, V, pp. 318-373.

[4] Ver Ernst Kantorowicz, "The Problem of Medieval World Unity", en *The Quest for Political Unity in World History*, editado por Stanley Pargellis, Washington, Government Printing Office, 1944, pp. 31-37.

con el pensamiento de Las Casas. Su visión de la conquista de América era en esencia eclesiástica. Veía el problema de su día con los ojos de un abogado canónico. [5]

En los escritos de Gerónimo de Mendieta se encuentra quizá la expresión más articulada de la tercera corriente del siglo XVI. En realidad Mendieta formuló lo que puede considerarse como la interpretación mística de la conquista. [6] Tanto Las Casas como Mendieta eran herederos de las tradiciones distintivas, pero muy relacionadas, de sus órdenes religiosas. Las claves de la mentalidad de Las Casas eran la lógica aristotélica y el derecho romano y canónico, sistemas filosóficos que estaban ligados muy de cerca a la orden dominica, desde los tiempos del propio Santo Domingo. Estos conceptos nunca conducirían a la comprensión de una mentalidad mística como la de Mendieta. Su misticismo apocalíptico, mesiánico y profético tenía sus raíces en la vida de San Francisco y en los movimientos de espirituales y observantes de la Edad Media. Los métodos de exégesis —la interpretación tipológica de la Biblia— proporcionaban la guía más segura para explorar el mundo peculiar de los franciscanos, el mundo de Mendieta.

El método de prueba por analogía tan popular en la Edad Media, y desde entonces extraño, se basaba en la convicción de que las Sagradas Escrituras eran el máximo conocimiento que el hombre podía alcanzar. El lenguaje de la Biblia, bajo la inspiración del Espíritu Santo, expresaba verdades que estaban más allá del poder y la perspectiva de la razón natural. Había todo un sistema complejo de la interpretación bíblica para explicar el significado último de estos misterios divinos. El sentido literal o histórico de la Biblia era la verdad, real, verdadera y directamente expresada por el Espíritu Santo. El sentido característico de las Sagradas Escrituras derivaba su nombre del hecho de que estaba basado en una relación figurativa o característica de las personas, objetos o eventos bíblicos a la nueva verdad. La nueva verdad era llamada el antitipo; su correspondiente bíblico era el tipo. Es espiritual en cuanto a que tiene la misma relación respecto al sentido literal, que el alma tiene con el cuerpo. Es mística por la naturaleza oculta de su significado. El sentido típico es la verdad escritural que el Espíritu Santo intentó expresar real y verdaderamente, pero no en forma directa. Hay tres niveles de significado típico, cada uno basado en el carácter del tipo

5 En el curso de este estudio las ideas de Sepúlveda, Gómara y Las Casas se tratarán en mayor detalle. Estos párrafos sólo son un trasfondo para situar a Mendieta.

6 Los precursores de Mendieta fueron fray Toribio de Motolinía y fray Diego Valadés. El discípulo de Mendieta, Juan de Torquemada, así como los contemporáneos de este último, el cronista dominico Agustín Dávila Padilla y el cronista agustino Juan de Grijalva, deben comprenderse en esta amplia clasificación.

y del antitipo. El antitipo es una verdad para ser creída (alegórica), una gracia esperada (anagónica) o una virtud para ser practicada (tropológica).[7]

La exégesis que Mendieta deriva de la parábola 14 de San Lucas, representa su visión de la monarquía universal de los Habsburgo españoles:

> Un hombre hizo una gran cena, y convidó a muchos. Y a la hora de la cena envió a su siervo a decir a los convidados: Venid que ya está todo aparejado. Y comenzaron todos a una a excusarse. El primero le dijo: He comprado una hacienda, y necesito salir y verla; te ruego que me des por excusado. Y el otro dijo: He comprado cinco yuntas de bueyes, y voy a probarlos; ruégote me des por excusado. Y el otro dijo: Acabo de casarme, y por tanto no puedo ir. Y vuelto el siervo, hizo saber estas cosas a su señor. Entonces enojado el padre de la familia, dijo a su siervo: Ve presto por las plazas y por las calles de la ciudad, y mete acá los pobres, los mancos y cojos, y ciegos. Y dijo el siervo: Señor, hecho es como mandaste, y aún hay lugar. Y dijo el señor al siervo: Ve por los caminos y por los vallados, y fuérzalos a entrar, para que se llene mi casa. Porque os digo que ninguno de aquellos hombres que fueron llamados, gustará mi cena. Lucas 14: 16-24.[8]

El anfitrión es Cristo, de acuerdo con Mendieta. La cena que Él está preparando es el banquete de felicidad eterna en el cielo. Las tres invitaciones a los convidados simbolizan los diferentes métodos de convertir a la gente de las tres fes principales, que aún están al margen de la cristiandad —judíos, musulmanes y gentiles. La hora de la cena es el fin del mundo. La conversión de los tres grupos significa que el Juicio Final va a llegar pronto,[9] puesto que su conversión cumpliría con el único propósito de Dios al haber creado al hombre:

> Sabemos bien (si lo queremos considerar) que esta negación y trato de buscar y llamar y procurar almas al cielo es de tanta importancia, que nuestro poderosísimo Dios... no se ocupa en otra cosa (hablando en nuestro modo de decir) de casi siete mil años a esta parte, que crió al hombre, si no es de llamar por sí con inspiraciones, avisos y castigos, y por medio de sus siervos los patriarcas y profetas, y por su propio Hijo en persona, y después por los apósto-

[7] Este párrafo se basa principalmente en el artículo "Exégesis" de la *Catholic Encyclopedia*, 17 volúmenes, Nueva York, 1907-1922, v, pp. 692-706.

[8] El autor usó en la edición inglesa la traducción de Ronald Knox de la Biblia Vulgata que fue el texto de Mendieta. Para la versión española hemos usado la antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), tanto por su calidad literaria como por ser contemporánea de Mendieta.

[9] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, I, p. 26. En adelante se citará como *Historia*. La edición de 1945 es una reimpresión de la primera edición de García Icazbalceta, publicada en 1870.

> les, mártires y predicadores y otros santos hombres, a la gente del mundo, para que se apresten y dispongan para entrar a gozar de aquel convite perdurable que no tendrá fin. La cual vocación no ha cesado, ni cesará hasta que esté cumplido el número de los escogidos, que según la visión de S. Juan ha de ser de todas las naciones, lenguas y pueblos. [10]

Las palabras de Mendieta reafirman la creencia popular medieval de que Dios había creado al hombre para henchir los lugares despoblados del Paraíso después de la expulsión de los ángeles caídos. El pecado original había frustrado esta intención. El sacrificio de Cristo había hecho posible la reanudación de esta tarea.

Cada invitación a los convidados es el prototipo de los diferentes métodos que debían usarse para llamar a los judíos, a los musulmanes y a los gentiles. El primer requerimiento corresponde a los judíos, a quienes se les llama "pérfidos". [11] La verdad de la Palabra necesita sólo ser anunciada al pueblo escogido del Viejo Testamento, que pecó sólo por maldad. De ahí que una simple invitación era suficiente. La segunda invitación corresponde a los "falsos" musulmanes. La prédica simple del Evangelio no habría bastado como en el caso de los judíos. Los ministros de la Iglesia deben persuadir a los musulmanes, quienes tienen cierto conocimiento de la Biblia, por ejemplo constante de vida moral y buenas obras. Algún credo de coacción era necesario para los seguidores del "falso profeta". El mayor grado de persuasión era necesario para los gentiles, porque a diferencia de los judíos y de los musulmanes, en menor grado, los gentiles no habían tenido contacto con las Sagradas Escrituras:

> Y por tanto, de éstos dijo Dios a su siervo, compélelos a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano a sus hijos en lo malo y dañoso, y para apremiarlos a lo bueno y provechoso, mayormente a lo que son obligados y les conviene para su salvación. [12]

La parábola 14 de San Lucas ha figurado en algunos de los grandes debates de la historia cristiana. En su controversia con los donatistas, Agustín de Hipona usó esta parábola. A fines del siglo XVII, la misma figuró en la polémica entre Pierre Bayle y el publicista

[10] *Ibid.*, pp. 25-26. La formulación hecha por Las Casas para la repoblación del reino celestial puede verse en Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, I, pp. 33-40. Mendieta entendió el efecto literario de la brevedad, algo que se le escapó por completo a Las Casas, quien tenía la inclinación de los abogados hacia la verbosidad.

[11] *Historia*, I, p. 18.

[12] *Ibid.*, p. 28. También pp. 18, 26-28.

jesuita Maimbourg, durante la cual Bayle formuló una arrolladora defensa de la tolerancia religiosa.[13] También es una parábola significativa para la historia ideológica del imperialismo español. Muchas décadas antes de que Mendieta escribiera su *Historia*, Las Casas y Sepúlveda en el debate de Valladolid (1550-1551) discutieron acerca de su exégesis.

En de *El único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera fe*, Las Casas insistía en que la Iglesia, en cualquier edad, estaba obligada a seguir en forma rigurosa con los métodos misioneros que Cristo mismo estableció para beneficio de los doce apóstoles. Puesto que los apóstoles originales predicaron sólo a base de la persuasión pacífica y racional, sin emplear ninguna coacción, no es lícito que los españoles hagan la guerra contra los infieles del Nuevo Mundo, ni siquiera con el propósito de convertirlos. Las Casas citaba a San Mateo 10:14 con aprobación:

> Caso que no quieran recibirlos, ni escuchar vuestras palabras, saliendo fuera de tal casa o ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies. En verdad os digo que Sodoma y Gomorra serán tratadas con menos rigor en el día del juicio, que no la tal ciudad. Sólo Dios puede castigar a aquellos infieles que se nieguen a oír la verdad.[14]

Las Casas defendía que la parábola de San Lucas no sancionaba la coacción externa contra los gentiles mediante la guerra, sino que implicaba coacción mediante la inspiración de Dios y sus ángeles.

La exégesis de Sepúlveda es bastante diferente. El sugería que la primera invitación del sirviente —*introduc eos*— correspondía a la iglesia primitiva apostólica, es decir, a la iglesia cristiana antes del reinado del emperador Constantino (311-337). La fuerza no se usaba entonces. La tercera invitación del sirviente —*compelle eos*— correspondía a la Iglesia después de Constantino. Durante el reinado de ese emperador surgió por primera vez una sociedad cristiana unificada, *Christianorum Imperium*. Esta unión significó que la Iglesia adquiría un arma secular, la cual, bajo la autorización legítima del poder espiritual, emplearía la fuerza para convertir a los paganos.[15]

[13] Sobre la interpretación de Pierre Bayle de la parábola 14 de San Lucas puede verse Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), París, Boivin, 1935, pp. 104-105. También puede consultarse Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur les paroles de Jesús-Christ, "contrains les d'entre", ou traité de la tolerance universelle*, 2 volúmenes, Rotterdam, 1724.

[14] Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera fe*, pp. 162-182. También, Edmundo O'Gorman, *Fundamentos de la historia de América*, pp. 31-80 y Hanke, *op. cit.*, pp. 476-477.

[15] La única fuente primaria impresa que he encontrado sobre el debate de Valladolid, es un tratado publicado por primera vez en Sevilla en 1552 y titulado, *Aquí se contiene una disputa o controversia entre el obispo Don Bartolomé de*

Parte del drama de la conquista espiritual del Nuevo Mundo aparece ante nuestra vista cuando estas tres exégesis diferentes de la parábola de Lucas se yuxtaponen. Sepúlveda, un humanista de este mundo, y Mendieta, un místico del otro mundo, están de acuerdo en la necesidad de usar la fuerza para convertir a los infieles. Hay una diferencia de énfasis. Mendieta limita el uso de la fuerza. Sepúlveda no expresa ninguna ansiedad sobre este punto. La campaña militar emprendida por Cortés contra Tenochtitlan (1519-1521) estuvo inspirada divinamente, era lícita y necesaria, de acuerdo con Mendieta. El Estado azteca y su religión pagana tenían que ser destruidos. Una vez derrotada la oposición pagana, el uso posterior de la fuerza era superfluo y aun dañino, porque enajenaría a los nativos. La relación paternal entre frailes e indios, una idea básica en el pensamiento de Mendieta, sería suficiente para consolidar la conversión. Dos o tres guarniciones españolas en Nueva España proveerían una garantía satisfactoria contra la remota posibilidad de una rebelión india, según Mendieta.[16]

La defensa que Mendieta hizo del uso moderado de la fuerza, era típica de muchos otros misioneros franciscanos de Nueva España. Motolinía, por ejemplo. Esta actitud subrayaba la necesidad práctica de destruir el paganismo como el requisito previo indispensable para la labor misionera. La predilección de Cortés hacia la orden franciscana no debe ser pasada por alto. El teólogo dominico, sin embargo, usualmente minimizó y a menudo repudió el principio de la fuerza.[17] Sin duda la divergencia de opinión tiene algo que ver

las Casas . . . y Doctor Ginés de Sepúlveda. Ha sido republicado en la *Biblioteca Argentina de Libros Raros Americanos,* publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, III (1924), pp. 109-230. Para la exégesis de Las Casas sobre San Lucas, véase *ibid.,* pp. 119-121, 175. He consultado el manuscrito del tratado de Las Casas, "Argumentum apologiae" en la Biblioteca Nacional de París. El texto completo de este tratado, único tratado mayor de Las Casas aún inédito, fue leído en el debate. Fue Sepúlveda y no Las Casas, el que primero llamó la atención sobre las posibilidades tipológicas de la parábola de San Lucas. Juan Ginés de Sepúlveda, *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* pp. 142-145. También, *Aquí se contiene . . .,* pp. 119-121, 146-147; Hanke, *op. cit.,* pp. 330-331.

16 Mendieta sugirió que había mayor peligro de una rebelión de los españoles que de los indios. Tenía en mente la llamada conspiración de Martín Cortés de 566. Véase la carta de Mendieta en Joaquín García Icazbalceta, ed., *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-94,* pp. 110-111. En adelante se citará como *Cartas de religiosos.* Este trabajo fue publicado por vez primera en la *Nueva colección de documentos para la historia de México,* vol. I, de García Icazbalceta.

17 Ver la famosa carta de Motolinía a Carlos V, escrita el 2 de febrero de 1555 desde Tlaxcala. El texto fue publicado en Fr. Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España,* pp. 291-302. Motolinía rechazó el argumento dominico de que los españoles debían respetar la soberanía política de los aztecas, puesto que los aztecas no eran los señores legítimos de las tierras, sino que las habían usurpado de los habitantes anteriores del Valle de México. Las Casas consideró que este tipo de argumento no era sino un mero pretex-

con la gran rivalidad entre estas dos órdenes mendicantes. La escuela dominica estaba compuesta de teólogos sobresalientes que enseñaban en la Universidad de Salamanca, mientras que los franciscanos que habían escrito sobre estas materias eran misioneros activos. El *a priori,* nota libresca característica de la escuela dominica, brillaba por su ausencia entre los cronistas franciscanos en Nueva España, que eran empíricos en su labor misionera y eclécticos en sus métodos. [18]

Implícita, pero inequívocamente, Mendieta repudió el famoso postulado *a priori* de Las Casas, de que hay un "único método" para convertir a todas las razas de la humanidad, en cualquier tiempo y lugar. La defensa que hizo Mendieta de un mínimo de coerción, provocaría la ira de Las Casas. La única nota lascasasiana en el pensamiento de Mendieta está en su afirmación de que el mal trato de los indios los enajenaría de la nueva religión, pero ésta es una idea a la que tanto los teólogos en España, como los misioneros en la Nueva España, llegaron en forma independiente.

Mendieta, Sepúlveda y Las Casas justificaban sus propios puntos de vista históricamente. En contraste con Las Casas, Sepúlveda y Mendieta estaban de acuerdo en que los no-cristianos debían ser llamados de diversas maneras. Sepúlveda subrayaba el factor temporal, es decir, el contraste entre las iglesias antes y después de Constantino. Mendieta ponía un énfasis decisivo en el factor espacial. La coacción debía aumentar en proporción con la distancia que los separaba de los judíos, musulmanes y gentiles de la Tierra Santa. La proximidad geográfica determinaba un conocimiento relativo de las Escrituras entre esas gentes. La característica esencial de cada una de esas

to usado por los partidarios de Cortés para justificar sus crímenes. Las Casas ponía en duda la autoridad de Cortés para juzgar la legitimidad de la soberanía azteca; además, acusó a Cortés de no haber hecho una investigación imparcial sobre el asunto. Las Casas argüía que Cortés solamente estaba explotando los feudos de los Estados indígenas para forjar las cadenas de su tiranía. Las Casas, *Historia,* IV, pp. 488-493.

18 Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano nunca vivieron en las Indias. Las Casas vivió muchos años en las islas, pero pasó gran parte de su vida, durante el reinado de Carlos V, en España, como abogado de los indios en la Corte. Motolinía, para 1554, tenía tras de sí treinta años de labor misionera y sentía desprecio de las peregrinaciones raras e impacientes de Las Casas por Nueva España, en las cuales "nunca trató de enterarse de nada sino de lo malo y nada de lo bueno". Su fracaso en aprender una lengua indígena durante su estadía en la Nueva España, era imperdonable para un misionero de toda la vida como Motolinía ("Carta a Carlos V", Motolinía, *op. cit.,* pp. 296-297). Lesley Byrd Simpson tradujo parte de esta carta en uno de los apéndices de su *Encomienda in New Spain,* pp. 234-243. Los grandes maestros de la escuela dominica tuvieron, sin embargo, discípulos en las colonias que trataron de poner en la práctica sus teorías. Un estudio reciente sobre uno de estos discípulos se encuentra en Horacio de la Costa, S. J., "Church and State in the Philippines during the Administration of Bishop Salazar, 1581-1594", *Hispanic-American Historical Review,* XXX (agosto, 1950), pp. 314-335.

razas —la "perfidia" de los judíos, la "falsedad" de los musulmanes y la "ceguera" de los gentiles— derivaban en última instancia de esta dimensión espacial geográfica.

De acuerdo con Mendieta, la raza española bajo la dirección de sus "benditos reyes" había sido escogida para llevar a cabo la conversión final de judíos, musulmanes y gentiles (quienes, con los cristianos, constituyen todas las razas de la humanidad), acontecimiento que anuncia el próximo fin del mundo. Dios había elevado a España sobre todos los reinos de la tierra y Él había designado a los españoles como su nuevo pueblo elegido, según Mendieta. La imagen de una nueva Israel había deslumbrado a menudo a aquellos que, en periodos de crisis, se habían sentido obligados a jugar un papel especial para conformar los acontecimientos de ese momento. Los reyes carolingios del siglo VIII y los ingleses bajo Cromwell, por ejemplo, se convencieron de que eran pueblos elegidos por Dios, destinados a ejecutar el plan de la Providencia. Que esta imagen atrajera a los españoles del XVI, es comprensible. Pocos contemporáneos explotaron alguna vez de manera tan sistemática las potencialidades de esta metáfora popular como lo hizo Mendieta. [19]

La concepción teocrática mesiánica de Mendieta sobre la nación y la monarquía españolas proviene del Viejo Testamento. Como los teólogos francos de los siglos VIII y IX, él trató de reconstruir los orígenes de España, no en la historia profana del mundo grecolatino, sino en la historia sagrada del Viejo Testamento. España no era

[19] Una expresión clásica de esta idea puede encontrarse en el poema de Fernando de Herrera sobre la victoria de Lepanto, "Canción en alabanza de la divina magestad por la victoria del Señor don Juan". La concepción de Torquemada de que los españoles eran el nuevo pueblo elegido se analizará en el último capítulo. Torquemada, *Monarquía indiana*, I, pp. 447, 576-583. Otra variación del mismo tema fue el argumento bíblico-tipológico de Martín Fernández de Enciso, coautor del célebre *Requerimiento*, de que Dios había dado las Indias a España en la misma forma que había concedido la tierra prometida a los judíos. Habían sido concedidas para que la idolatría fuera suprimida en Palestina y en las Indias. Tanto los judíos como los españoles tenían derecho de usar la fuerza militar para destruir la idolatría. Sobre este memorial, que fue el fundamento ideológico del *Requerimiento*, ver *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*, I, pp. 441-450. Las Casas no contradijo la exégesis de Enciso, pero insinuó que los cristianos no tenían que seguir las duras leyes de Moisés, puesto que Cristo les había enseñado lo contrario. Ver Juan A. Llorente, *Colección de las obras del obispo de Chiapa, Don Bartolomé de las Casas*, 2 volúmenes, París, 1822, I, p. 452. Hanke ha notado que ningún contemporáneo criticó las "interpretaciones erróneas" de la Biblia hechas por Enciso (Hanke, *op. cit.*, pp. 48-51). Sin duda Las Casas no lo hizo porque al igual que todos sus contemporáneos eruditos tenían la convicción de que se podía probar por analogía; la exégesis, el ejemplo más notable, era por tanto un método válido para argumentar. Para los contemporáneos no había nada de absurdo en el argumento de Enciso, puesto que se aceptaba la premisa en la cual descansaba —la validez del método de exégesis.

sucesora de la Roma pagana, más bien la sucesora del pueblo elegido del Viejo Testamento, en el Nuevo. Los ejércitos de España no estaban envueltos en el aura de las religiones romanas. Se convirtieron en los anfitriones de una nueva Israel que había vencido a sus enemigos mediante favor divino. El doctor Kantorowicz ha afirmado que la "Jerusalén" del siglo VIII se desvió a la Galia.[20] La analogía puede llevarse más adelante. La "Jerusalén" del siglo XVI se trasladó al otro lado de los Pirineos.

La concepción que Mendieta tenía de la monarquía española era casi clerical, casi frailuna. Los monarcas españoles derivaban la naturaleza eclesiástica de su reino, de su carácter de apóstoles entre los infieles. El papel del sirviente en la parábola, que invita a los convidados a la cena corresponde no sólo al Papa y a los frailes, sino también a los reyes. Mendieta consideraba que los príncipes españoles eran los primeros misioneros de la monarquía universal.

Durante la Edad Media un importante aspecto de la teoría del reino cristiano fue la idea apostólica, esto es, que uno de los deberes de los reyes era extender el Evangelio entre los infieles. En la Edad Media todos los reyes eran considerados reyes-misioneros, reyes-apóstoles.

El carácter apostólico del reino cristiano modeló un presupuesto ideológico sobre el que se basaba el Patronato Real de las Indias. Los reyes, como patronos de la Iglesia de Indias, recibían de la Santa Sede una autoridad casi ilimitada para hacer nombramientos para los beneficios eclesiásticos así como para administrar los ingresos de la Iglesia, con la comprensión explícita de que los reyes aceptaban la obligación de supervisar la conversión de los infieles del Nuevo Mundo.[21] Desde un punto de vista, por lo menos, la Santa Sede investía a los monarcas españoles con los poderes de veedores de la Iglesia de Indias, de manera que pudieran ejercer con efectividad la misión apostólica inherente a todo reino cristiano.

Mendieta sacó conclusiones extremistas de esta vieja premisa. Como Las Casas y muchos otros misioneros, Mendieta consideraba que los príncipes españoles en el Nuevo Mundo serían sólo reyes misioneros. Llegará a ser evidente en el curso de este ensayo hasta qué punto estaba ligado a la convicción de que el bienestar de la empresa misionera, el supremo inspector que era el rey mismo, era el único criterio para juzgar lo que debía o no hacerse en el Nuevo Mundo.

Nada ejemplifica más elocuentemente la orientación de Mendieta, al Viejo Testamento, que la única sentencia que asignó al príncipe modelo del Nuevo Testamento, después de haber discutido con al-

20 Ernst Kantorowicz, *Laudes Regiae*, p. 59.

21 Una discusión concisa del *Patronato* puede verse en Clarence Haring, *The Spanish Empire in America*, pp. 180-182.

guna hondura sobre los reyes del Viejo Testamento, de quienes los monarcas españoles son descendientes espirituales:

> Viniendo, pues, a nuestros príncipes cristianos del Nuevo Testamento, y comprendiéndolos (por abreviar) debajo de una cláusula ¿quién hay que ignore con cuánta piedad, devoción y cuidado reverenciaron y trataron las cosas de Dios los religiosísimos emperadores Constantino y Teodosio, Justino y Justiniano, y el gran Carlos de Francia, y cómo por el mismo caso tuvieron felicísimo suceso sus imperios, y sus personas alcanzaron perpetua gloria como maravillosas virtudes y hazañas que con el favor de Dios obraron? [22]

Mendieta considera a los reyes españoles como los más grandes príncipes del Nuevo Testamento, porque en su mente, el rey de España es el Prometido, el Mesías-Soberano Universal destinado a convertir a toda la humanidad en vísperas del Juicio Final.

La *Historia eclesiástica indiana* brinda un ejemplo de cómo el mito del Mesías-Emperador de la Edad Media, fue transferido a la España del XVI. El evento fue facilitado, por supuesto, por la unión de la diadema del Sacro Imperio Romano y las coronas de los reinos españoles en la persona de Carlos V. La política española de restaurar la unidad de la cristiandad en el Viejo Mundo, defendiendo a Europa de los turcos y predicando el Evangelio entre los infieles de ultramar, demandaba una exposición razonada universal, la cual estaba fácilmente a disposición en la mitología del imperio medieval. Aunque Felipe II no tuvo la corona imperial, fue visto por algunos de sus contemporáneos como un soberano universal. Mendieta, por ejemplo, se referiría a él como "monarca del mundo". [23]

El concepto del Mesías-Emperador ha revitalizado algunas veces la idea imperial germánica de los tiempos medievales. La idea del Mesías, de origen oriental, se desarrolló independientemente entre los judíos del Viejo Testamento y las profecías sibilinas de la antigua Roma. Estas dos tradiciones se mezclaron en la cristiandad. El Mesías, enviado por Dios, tendría como misión restaurar la paz a toda la humanidad. Antes de la aparición del Mesías, la tierra sería rota a pedazos durante un gran periodo de males. Después de la llegada del Mesías, tendría lugar la última contienda con las fuerzas del mal. En medio del derramamiento de sangre y de la violencia, el Mesías habría de vencer al enemigo, y restablecería la nueva Jerusalén. Presidiría entonces sobre el reino milenario, que terminaría con el Juicio Final. Para los judíos, los alemanes y los franceses, la idea del Mesías era una fusión compleja de nacionalismo y universalismo. En

[22] *Historia,* I, p. 17.

[23] *Ibid.*, III, p. 152. Joaquín García Icazbalceta, ed., *Códice Mendieta,* en *Nueva colección de documentos para la historia de México,* V, p. 108. En adelante citado como *Códice Mendieta.*

la Alemania medieval el mito del Mesías se desarrolló alrededor de la creencia popular de que vendría otro Federico II (1194-1250). En Francia el mito del Mesías se concentraba en la persona de Carlomagno, tal y como había sido representado en las leyendas literarias.[24]

Lo que Mendieta hizo con el mito del Mesías-Emperador fue convertir al pueblo español, no la nación alemana o la francesa, en el instrumento por medio del cual llegaría el reino milenario. Los reyes de España, dice, reducirán a la obediencia de la Iglesia "todas las huestes visibles que en el mundo tiene Lucifer".[25] Mendieta indicaba cómo iba a ser cumplida esta misión apocalíptica:

> Y no dudo, mas antes, confiado en la misericordia del muy alto Señor, tengo por averiguado, que así como a estos católicos reyes fue concedido el comenzar a extirpar los tres diabólicos escuadrones arriba señalados, con el cuarto de los herejes, cuyo remedio y medicina es la santa Inquisición, así también se les concedió que los reyes, sus sucesores den fin a este negocio; de suerte que así como ellos limpiaron a España de estas malas sectas, así también la universal destrucción de ellas en el orbe y conversión final de todas las gentes al gremio de la Iglesia se haga por mano de los reyes sus descendientes.[26]

Fernando e Isabel fueron los primeros de los "benditos reyes" de España, porque su creación de la unidad religiosa en los reinos españoles proveería a los sucesores reales el plan maestro con el cual alcanzarían el mismo objetivo en todo el resto del mundo. La visión que tenía Mendieta de la unidad espiritual de la humanidad, forjada por la espada española, no sólo poseía el espíritu del mito del emperador apocalíptico y mesiánico de los tiempos medievales, sino que era compatible con la nota de militancia que caracterizó la Contrarreforma. Tradicionalmente se suponía que el Mesías-Soberano Universal habría de conquistar a sus enemigos en la guerra. Sólo después de esta victoria empezaría el reino milenario. No sería sino hasta la sesión final del Concilio de Trento cuando la restauración pacífica de la unidad cristiana, el ideal de Carlos V, daría paso a los métodos más belicosos de Felipe.[27]

Por tanto, para Mendieta, Fernando e Isabel eran gobernantes carismáticos y su ejemplo heredó un brillo de carisma a sus sucesores.

[24] La obra clásica en alemán sobre el tema es Franz Kampers, *Die deutsche Keiseridee in Prophetie und Sage.* Sobre la mitología de Federico II puede consultarse Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite,* I, p. 555 y ss.

[25] *Historia,* I, p. 17.

[26] *Ibid.*, p. 18.

[27] Carlos V estaba preparado para hacer concesiones doctrinarias substanciales a los luteranos. Véase Edward Armstrong, *The Emperor Charles V,* 2 volúmenes, Londres, Macmillan, 1902, II, p. 191 y ss.

Las fuentes de la visión apocalíptica de la monarquía universal de los Habsburgo españoles, puede ser seguida en los conflictos tempraneros entre franciscanos.

Los espirituales del siglo XIII lucharon con tenacidad para preservar el voto de Francisco (de pobreza estricta), voto al que la rama conventual de la orden quiso interpretar de manera más flexible. Los vértices gemelos del pensamiento místico eran la imagen del Apocalipsis y la santificación de la pobreza como medios para alcanzar la perfección ascética. Una comunidad de intereses trajo a los místicos y a los seguidores de Joaquín de Flora a una alianza. El abad Joaquín, muerto en 1202, era un profeta místico que dividía la historia humana en tres grandes épocas. La edad que iba de Adán a Cristo correspondía a Dios Padre. Ésta era la iglesia seglar. La edad de Cristo, hasta 1260, correspondía a Dios Hijo. Ésta era la Iglesia de los sacerdotes. Joaquín profetizaba que la tercera edad, la del Espíritu Santo, empezaría en 1260. Ésta sería la Iglesia de los monjes. Él llegó a esta predicción al combinar dos cantidades conocidas (la correspondencia de eventos en el Viejo y el Nuevo Testamentos) con una cantidad desconocida (los eventos de la edad futura del Espíritu Santo). Según Joaquín, la tercera edad que era realmente su versión del reino milenario del Apocalipsis, iba a ser inaugurada por un nuevo Adán o un nuevo Cristo, que sería el fundador de una orden monástica. La transición entre la iglesia Papal de la segunda edad y la iglesia espiritual de la tercera abarcaría una gran etapa de males, durante la cual la iglesia Papal soportaría todos los sufrimientos que correspondían a la pasión de Cristo. La iglesia Papal resucitaría como la iglesia espiritual, en la cual todos los hombres llevarían una vida contemplativa, practicarían la pobreza apostólica y gozarían de naturalezas angélicas. En este nivel, las ideas de Joaquín fueron falsificadas y popularizadas durante el siglo XIII por una serie de escritos seudojoaquinitas que tal vez se originaron entre los mismos místicos franciscanos. San Francisco fue identificado con el Mesías que Joaquín de Flora había profetizado.[28] En las épocas tardías del Medievo, joaquinismo y Apocalipsis preservaron su unión ideológica.

El misticismo apocalíptico de tinte joaquinita gozó de un renacimiento en la España de Fernando e Isabel cuando el cardenal Ximénez de Cisneros, observante franciscano, inició una reforma exitosa

28 Estudios clásicos alemanes sobre el joaquinismo y los franciscanos espirituales son Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation* y Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*. Los relatos más útiles en inglés son los de Henry Bett, *Joachim of Flora* y D. S. Muzzey, *The Spiritual Franciscans*, Nueva York, American Historical Association, 1907.

entre el clero regular.[29] Aunque Mendieta no cita a Joaquín ni tampoco ninguno de los escritos apócrifos, su misticismo está permeado con el espíritu de Joaquín. En los capítulos v y vi, serán discutidos otros aspectos de la inspiración en Joaquín de Mendieta.

La exégesis que hace Mendieta de la parábola de San Lucas no sólo pertenece a la tradición joaquinita-observante franciscana de un misticismo apocalíptico, sino que fue inspirada directamente por la glosa bíblica de Nicolás de Lyra. Nicolás de Lyra (1270-1340), "doctor *planus et utilis*", fue un franciscano francés que enseñó en La Sorbona. Su glosa monumental fue, tal vez, el más famoso comentario bíblico de los siglos xiv a xvii.[30] Tanto Colón como Lutero, por ejemplo, dependieron de este manual popular de exégesis.[31] Mendieta no cita a Nicolás de Lyra, pero las similitudes entre su exégesis son tan rotundas como para no dejar duda alguna sobre las fuentes de su inspiración. Mendieta, al contrario de Las Casas, muy pocas veces indica sus fuentes. Mendieta, después de todo era un poeta y Las Casas, un erudito. Tanto Nicolás como Mendieta identificaron al anfitrión de la parábola como Cristo, la hora de la cena como el fin del mundo, la cena misma como la fiesta de la felicidad eterna y al sirviente como el sacerdote que invita a todas las ramas de la raza humana al banquete de la salvación eterna. Nicolás identificó las personas a las que el sirviente dirigió las tres invitaciones como los judíos, los gentiles y los heréticos.[32] Esta idea tiene un origen litúrgico. Durante el viernes santo, de acuerdo con la misa romana, se ofrecen oraciones para la conversión de los "pérfidos judíos", los

29 Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, pp. 55-56, 199-200. Bataillon cita el manifiesto apocalíptico y mesiánico que la cancillería imperial promulgó después que el rey Francisco I de Francia fue tomado prisionero en la batalla de Pavía en 1525 (*ibid.*, pp. 243-245). Ver también Karl Brandi, *Charles-Quint*, París, Payot, 1951, pp. 410-411.

30 Puede verse la *Catholic Encyclopedia*, xi, p. 63 para una síntesis biográfica de Nicolás de Lyra. Nicolás criticó a sus predecesores de obscurecer el sentido literal de las Sagradas Escrituras con tantos significados místicos. Su preocupación primaria fue la de restablecer el sentido literal y dio muy pocas interpretaciones místicas. Existe una tradición que dice que Nicolás era judío converso.

31 Lutero usó a Nicolás (*ibid.*), Colón se basó ampliamente en Nicolás. *Raccolta di documenti e studi publicati dalia r. commissione colombiana pel quarto centenario dalla scoperta dell'America,* Cesare de Lollis, ed., 1ª parte, vol. ii, pp. 78, 94, 96, 97, 142, 143, 146, 149, 150, 151, 152. Este trabajo se citará como *Raccolta*. Torquemada también citó a Nicolás. Torquemada, *op. cit.*, iii, p. 1.

32 Nicolás de Lyra, *Biblia sacra cum glossis*, v, pp. 162-164. Probablemente hay precedentes para la glosa de la parábola 14 de San Lucas hecha por Nicolás antes del siglo xiv. Aunque no he investigado sistemáticamente, no ha sido posible encontrar el origen de la interpretación de Sepúlveda de que la primera invitación del sirviente correspondía a las prácticas de la iglesia preconstantina y la tercera invitación se refería a la iglesia posconstantina.

paganos y los heréticos.[33] El término "pérfido" fue en verdad la descripción litúrgica tipo de los judíos hasta su abolición por Pío XII.[34]

Mendieta hizo algunas revisiones significativas de la glosa de Nicolás. Su uso del adjetivo "pérfido", con referencia a los judíos, sugiere que él también tenía en mente la fuente de inspiración de Nicolás —las oraciones de viernes santo. En otra ocasión, él se refirió directamente a estas oraciones.[35] Mendieta hizo que las tres invitaciones del sirviente correspondieran a los judíos, los musulmanes y los gentiles. Esto es, sustituyó a los musulmanes por los heréticos. Como español del XVI tuvo poca alternativa para incluir a los musulmanes como uno de los enemigos capitales del imperio universal de España. Tampoco pudo excluir a los heréticos de esta categoría. Mendieta hizo lo que pudo para preservar la tríada diabólica de las oraciones de viernes santo. Aunque subraya que uno de los objetivos principales de España era exterminar a los heréticos, no identifica esta tarea con las invitaciones del sirviente. Una explicación que no es difícil de encontrar. La conversión de los heréticos podría ser simbolizada apropiadamente por la tercera invitación del sirviente —la forma más coercitiva de persuasión. Pero Mendieta estaba determinado a que la tercera invitación debería representar el método de convertir a los gentiles (indios).

La más interesante innovación de Mendieta a la glosa de Nicolás fue hacer que las tres invitaciones simbolizaran los diferentes métodos de convertir a judíos, musulmanes y gentiles. Esto es, que la coacción aumentara en proporción a la falta de conocimiento que cada raza tenía de las Sagradas Escrituras. Un mínimo de compulsión era usado para convertir a los judíos, un máximo en la de los gentiles. Nicolás de Lyra escasamente insinuó la idea de que había alguna relación tipológica entre las tres invitaciones del sirviente y los me-

33 *Missale Romanum*, Ratisbona, Roma y Nueva York, 1898, p. 152.

34 Erik Peterson, "Perfidia Judaica", *Ephemerides liturgicae*, X, pp. 296-311. Peterson subraya que el significado litúrgico original de "pérfido" no se refería a la deslealtad de los judíos, sino a su falta de fe, aunque ya en el periodo Carolingio el antisemitismo popular le dio el primer significado al término. En su glosa de la parábola 14 de San Lucas, Nicolás no se refirió a los judíos como pérfidos, a pesar de que escribió muchos opúsculos sobre "Perfidia Judaica". Dos de ellos fueron incluidos como apéndices al texto de su glosa. Nicolás, *op. cit.*, VI, pp. 275-285. Las referencias de Mendieta a los musulmanes como "falsos" y a los gentiles como "ciegos" proceden de fuentes menos eruditas que la liturgia de la misa. Era lugar común en la Edad Media describir a la religión musulmana como "falsa". El término "ciego" era también una metáfora convencional para referirse a los gentiles. Los gentiles vivían en la ceguera porque no recibían la "luz" de la verdadera fe.

35 El siguiente pasaje de Mendieta me parece una referencia a las oraciones de viernes santo: "¿Y quién sabe si estamos tan cerca del fin del mundo que en éstos [los indios] se hayan verificado las profecías que rezan haberse de convertir los judíos en aquel tiempo?". *Historia*, III, p. 201.

dios a emplear para llamar a estas razas a la fe.[36] Sospecho que la innovación de Mendieta puede adscribirse a su propia conciencia misionera.

La similitud entre la exégesis de Mendieta, a la parábola 14 de San Lucas, y la de Nicolás de Lyra no debe causar gran extrañeza. Para el siglo XVI la exégesis bíblica era tal vez la rama mejor cultivada del conocimiento eclesiástico. No había mucho campo para un gran despliegue de originalidad. El verdadero acto de imaginación de Mendieta fue la transformación de la glosa de Nicolás, de San Lucas, en un razonamiento escatológico para la monarquía universal de los Habsburgo españoles.

36 En San Mateo 22, hay una parábola casi idéntica a la 14 de San Lucas. Al interpretar esta parábola, Nicolás insinuó vagamente que deberían usarse diferentes métodos para convertir a los judíos y a los gentiles. Nicolás, *op. cit.*, v, p. 66 y ss.

CAPÍTULO II

EL APOCALIPSIS EN LA ERA DE LOS DESCUBRIMIENTOS

Gerónimo de Mendieta no fue el primero en interpretar el descubrimiento del Nuevo Mundo apocalípticamente. De hecho él compartía con muchos otros un punto de vista apocalíptico, uno de los aspectos menos estudiados de la era de los descubrimientos. Navegantes como Colón y misioneros como Mendieta consideraron los casos de exploración geográfica y de colonización como el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis.

La edad del descubrimiento empezó a mediados del siglo XIII cuando frailes mendicantes y mercaderes como los Polo atravesaron el Asia Central y Oriental. La ruta terrestre al extremo oriente fue abierta por primera vez en 1245-1247 por el fraile franciscano Juan de Pian de Carpine, pero fue cerrada nuevamente a mediados del siglo XIV al convertirse los tártaros al islamismo. Durante este siglo, por vez primera, numerosos viajeros corrieron la cortina que había separado a la cristiandad occidental de todo conocimiento confiable, geográfico, cultural y etnológico de las gentes del Asia Central y Oriental, difundiendo las fábulas literarias y la erudición tradicional. Durante el siglo de contacto entre este y oeste, los soberanos tártaros recibieron a varios misioneros mendicantes en sus cortes. Los Papas y los príncipes cristianos de este periodo consideraban que la conversión de los tártaros habría de conducir a una alianza contra el poder geográficamente interpuesto de los musulmanes. La dinastía de Gengis Khan adoptó la actitud de tolerancia que a menudo caracteriza a las religiones politeístas. Estos soberanos, que por lo menos estaban dispuestos a recibir misioneros cristianos, actuaban también bajo el principio de que el fanatismo religioso y la expansión política eran incompatibles. Pero hacia 1345, el Islam había ganado ya el alma tártara, y con ello la ruta terrestre del Asia estaba cerrada. [1]

En 1415 los portugueses, al capturar Ceuta en el norte de África, asumían la dirección en las exploraciones y, por tanto, abrían la fase oceánica de la era de los descubrimientos. Su avance implacable y

[1] Este parágrafo se basa en Leonardo Olschki, *Marco Polo's Precursors*. Arthur Percival Newton, *Travel and Travellers of the Middle Ages*, Londres y Nueva York, University of London Press, 1926, tiene también material interesante sobre este tema.

gradual, a lo largo de la costa africana terminó por avivar el deseo de encontrar una alternativa a la ruta marítima al Asia. El viaje de Cristóbal Colón en 1492 y la expedición de Vasco de Gama a la India, a través del Cabo de Buena Esperanza en 1499, fueron los dos puntos culminantes de la era de los descubrimientos.

El hecho de que españoles y portugueses encontraran finalmente un medio seguro de llegar a la gente de Asia y América, tuvo consecuencias trascendentales para el universalismo cristiano. La iglesia cristiana medieval pretendía ser universal, por supuesto. Todos los hombres tenían un origen y un fin común. Pero antes de la era de los descubrimientos la cristiandad era geográficamente parroquial, confinada a una parte bastante pequeña del mundo. Bajo el impacto de esta concepción, en el siglo XVI el panorama de la expansión cristiana se iluminó de repente. La cristiandad, por la primera vez, podía cumplir sus pretensiones universales a escala mundial. El Evangelio podía ser llevado a toda la gente y a todas las razas. Ahora sería posible predicar en todas las lenguas que el hombre hablaba. La cristiandad podía ser global tanto como universal. Para los de temperamento místico, esta posibilidad les pareció una visión tan cegadora y radiante, que su cumplimiento anunciaba la cercanía del fin del mundo. Pensaban que después de que todas las razas de la humanidad fueran convertidas, nada más podía suceder en este mundo; cualquier otra cosa sería demasiado.

En los relatos de los misioneros mendicantes entre los tártaros, no se expresaba ninguna convicción de que a la conversión de los tártaros seguiría la segunda venida de Cristo. Por muy confiadas que en un principio hayan sido las esperanzas de los misioneros sobre el éxito de su misión, pronto se disiparon al darse cuenta de que la dinastía de Gengis Khan no consideraba seriamente la conversión a la fe romana. [2] El Preste Juan es, por supuesto, la más significativa de las figuras mesiánicas o apocalípticas de este periodo. Hay otro reflejo apocalíptico del redescubrimiento contemporáneo del Asia, a mediados del siglo XIV, en los escritos místicos del franciscano catalán Johannis de Rupescissa. [3] Como muchos de su temperamento, Rupescissa estuvo profundamente influido por el abad Joaquín de Flora. Rupescissa fue encarcelado por sus apasionadas denuncias de la "Iglesia Carnal" de Avignon, la que comparó con el gran tiempo de males

[2] Olschki, *op. cit.*, pp. 55, 65. Todos los informes de los misioneros franciscanos han sido coleccionados con una introducción, notas y una gran bibliografía en la *Sinica Franciscana*, 4 volúmenes, Quaracchi-Florencia, 1929, I. Sobre los informes de los misioneros dominicos puede verse B. Altaner, *Die Dominikanermission des 13 Jahrhunderts*, Habelschwerdt, Frankesbuchandlung, 1924.

[3] Su nombre a veces se dice Pera-Tallada y otras Rochtaillade. En su tiempo fue igualmente famoso como predicador, profeta y alquimista. Bett hace un bosquejo biográfico en su *Joachim of Flora*, pp. 169-171. Véase también Henry Charles Lea, *History of the Inquisition during the Middle Ages*, III, pp. 85-88.

que precedería al alborear del milenio. [4] Su profecía de que los tártaros y los judíos serían pronto convertidos y los musulmanes exterminados, debía ser interpretada como un eco de la aspiración que nutría el sueño de la Santa Sede de conquistar espiritualmente al Asia. [5] La ruta terrestre al Asia había sido cerrada apenas cuando Rupescissa escribía, pero el impacto total de este importante hecho todavía no enfriaba la convicción popular de que los tártaros estaban a punto de ser convertidos, y de que cristianos y tártaros juntos destruirían a los musulmanes. Aunque la inspiración primaria del misticismo de Rupescissa debe buscarse en la historia del movimiento espiritual franciscano, los acontecimientos del primer gran capítulo de la era de los descubrimientos dejó una huella en su pensamiento. Rupescissa fue uno de los primeros en integrar, en el esquema apocalíptico, la posibilidad de convertir a toda la gente del Asia, es decir, al resto del mundo conocido.

Por tal razón, este franciscano catalán del siglo XIV debe ser considerado precursor de Cristóbal Colón, puesto que el descubridor fue el primero en considerar la posibilidad de convertir a todas las razas del mundo como una misión apocalíptica y mesiánica.

Muchos estudiosos de Colón han considerado ya la vena mística entretejida en su compleja personalidad. Bien conocida es la abierta simpatía de Colón hacia los franciscanos. En momentos críticos de su carrera, los franciscanos le dieron el apoyo que necesitaba. Colón apareció en las calles de Sevilla, después del segundo viaje, vestido con el sayal de penitente franciscano. [6] Pero creo que no tomó el hábito de la Tercera Orden de San Francisco, rama abierta a los seglares, hasta en su lecho de muerte en Valladolid. De acuerdo con la costumbre, quizá Colón fue enterrado con el sayal de franciscano terciario. Este hecho, que hasta ahora sólo una vez ha sido debidamente documentado en la vasta literatura sobre Colón, puede ser establecido debidamente en una declaración del testamento de Diego, su hijo y heredero, firmado el 8 de septiembre de 1523. [7] En realidad

[4] Rupescissa estaba en la prisión del Papa en Avignon en 1356 cuando escribió su "Vade mecum in tribulatione", en *Appendix ad fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, II, pp. 495, 499-500.

[5] *Ibid.*, pp. 494-496, 497-498, 500, 502. También profetizó que habría un rey en España que destruiría a los musulmanes del país.

[6] Las Casas, *Historia*, II, p. 89. Andrés Bernáldez, *Historia de los reyes católicos, don Fernando y doña Isabel*, en la Biblioteca de autores españoles, 71 volúmenes, Madrid, 1857-1880, LX, p. 678.

[7] Algunos historiadores han supuesto, en base a lo que yo pienso es una evidencia insuficiente, que Colón era terciario. Citan el conocido incidente de la aparición del Almirante en las calles de Sevilla vestido en el sayal franciscano. Este episodio no prueba que Colón fuera miembro de la Orden Terciaria. Emilia Pardo Bazán, "Colón y los franciscanos" en *España en América*, 2 volúmenes, Madrid, 1894, II y Francis Borgia Steck, "Christopher Columbus and the Franciscans", *The Americas*, III (ene. 1947), pp. 319-341. Un solo erudito, hasta donde

no fue una circunstancia fortuita el que Colón tomara el hábito franciscano en su lecho de muerte. Entre 1498 y su muerte, ocho años más tarde, sus sentimientos religiosos fueron expresándose cada vez más en términos de observante franciscano.

Este aspecto de la personalidad del almirante empezó a manifestarse definidamente durante su tercer viaje (1498-1500), cuando identificó la entrada del río Orinoco con uno de los cuatro ríos del Paraíso Terrenal. [8] En su testamento del 22 de febrero de 1498, estipuló que una parte de la renta anual de su patrimonio debía ser depositada en el Banco de San Jorge en Génova, para constituir un fondo que más tarde debía financiar la liberación del Santo Sepulcro en Jerusalén. [9] Esta cláusula fue omitida, sin embargo, en el texto final revisado el 25 de agosto de 1505. [10] Su misticismo se volvió apocalíptico en un comentario a los Salmos, al que tituló *Libro de las Profecías.* El relato de su cuarto viaje (1502-1504) está en el mismo tono.

El más revelador de los documentos para el estudio del misticismo de Colón es una carta escrita a los Reyes Católicos, en algún momento entre el 13 de septiembre de 1501 y el 23 de marzo de 1502. Como muchas otras cartas célebres en la historia nunca fue enviada, ya que la intención era que sirviera de introducción a su *Libro de las Profecías,* que nunca terminó. Colón había pedido a su viejo amigo italiano, fray Gaspar Gorritio, que juntara todos los pasajes bíblicos que trataran de la liberación del Monte Sion. [11] El almirante, enfermo y preocupado, no tenía ni el tiempo ni la preparación

llega mi información, ha citado la fuente correcta, el testamento de Diego Colón del 8 de septiembre de 1523: Ángel Ortega, *La Rábida, historia documental crítica,* 4 volúmenes, Sevilla, Editorial de San Antonio, 1925-1926, II, p. 77. Diego Colón escribió: "...abida consideración á aquel dicho almirante my señor siempre fué deboto de la horden del bien abenturado sancto señor San Francisco é con su abito murió..." *Raccolta,* 2ª parte, vol. I, p. 207. El padre Ortega no ofrece la fecha exacta de la entrada de Colón en la orden. El año de 1496, en mi opinión, es muy temprano y el hecho de que usara el hábito franciscano en público como acto de penitencia no significaba necesariamente que Colón hubiera entrado en la Orden Terciaria. La suposición de que lo hizo en el lecho de muerte, una práctica bastante popular en los países latinos, es en mi opinión, una interpretación más probable del texto de Diego Colón.

[8] Ver la "Relazione del terzo viaggio di Cristoforo Colombo" en *Racolta,* II, pp. 36-39.

[9] *Ibid.,* I, p. 310.

[10] *Raccolta,* II, pp. 262-266. Colón se refirió a su descubrimiento del paraíso terrenal y a su deseo de liberar a Jerusalén en una carta al Papa Alejandro VI, febrero de 1502 (*ibid.,* 164-166). No he encontrado respuesta del gran Papa renacentista, que no era muy indulgente en cuanto a visiones apocalípticas.

[11] Para consultar la carta y la correspondencia Colón-Gorritio ver *ibid.,* pp. 75-83. Sobre los pasajes de las escrituras que Gorritio reunió puede verse *ibid.,* pp. 83-160. También las notas bibliográficas de Lollis son muy útiles, *ibid.,* pp. LVII-LXI.

para esta tarea, que sólo un verdadero erudito de las Escrituras hubiera podido realizar. La reconstrucción del templo de Sion fue a menudo la imagen clave alrededor de la cual giraban muchos de los comentarios apocalípticos de finales de la Edad Media.[12] Más aún, la exégesis de Gorritio de la palabra Jerusalén era la interpretación tipológica convencional (histórica, la ciudad terrenal de Jerusalén que visitaban los peregrinos; alegórica, la iglesia militante; tropológica, el alma, y analógica, la iglesia triunfante).

La carta inconclusa es, además de autobiográfica, un intento de despertar el interés de los monarcas por recobrar el Santo Sepulcro. Colón escribió que desde su juventud había buscado la compañía de los hombres sabios —seglares y religiosos, latinos, griegos, judíos y musulmanes. Había estudiado todos los trabajos disponibles de astrología, geometría y aritmética.[13] Pero no fueron estos libros profanos o eruditos los que le llevaron a la decisión de navegar hacia el Occidente. Su decisión estuvo inspirada por el Espíritu Santo.

> En este tiempo he yo visto y puesto estudio en ver de todas escrituras: cosmografía, ystorias, corónicas, y fylosofía, y de otras artes, á que me abrió Nuestro Señor el entendimiento con mano palpable á que era hasedero navegar de aquí á las Yndias, y me abrió la voluntad para la hexecución d'ello; y con este fuego vine á Vuestras Altezas. todos aquellos que supieron de mi ympresa con rixa le negaron, burlando. todas las ciencias, de que dise ariba, non me aprovecharon, ni las abtoridades d'ellas; en solo Vuestras Altezas quedo la fee, y costancia. ¿quién dubda que esta lunbre no fuese del Espírito Santo, asy como de mí, el qual con rrayos de claridad maravillosos consoló con su santa y sacra Escritura, a vos muy alta y clara, con quarenta y quatro libros del viejo testamento, y quatro hevangelios, con veynte y tres hepístolas de aquellos bienaventurados apóstoles, abibándome que yo prosiguiése, y de contino sin cesar un momento, me abiban con gran priesa?[14]

La implicación de las palabras de Colón es clara. Los monarcas no debían desechar su proyecto de Jerusalén como algo extravagante

[12] En la seudoprofecía de Metodio, el victorioso rey de los romanos destruiría a los musulmanes y después iría a Jerusalén donde colocaría la corona imperial en la cruz del Monte Sion. La corona entonces ascendería al cielo y Cristo regresaría a la tierra para vencer al Anticristo. Ernst Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen Pseudo-methodius und die tiburtinische Sibylle,* Halle, 1898, pp. 39-45.

[13] Sólo la parte autobiográfica e informativa de la carta fue incluida en la vida de su padre que Fernando Colón escribió. La versión de Fernando Colón fue también usada por Las Casas, *op. cit.*, I, pp. 47-48. Ver la nota de Lollis en *Raccolta*, II, LVII.

[14] *Raccolta,* II, pp. 79-80. Las últimas palabras del pasaje reflejan de una manera muy gráfica el tono de urgencia que dominaba la imaginación exaltada de Colón: "¿. . . de aquellos bienaventurados apóstoles, abibándome que yo prosiguiese, y de continuo, sin cesar un momento, me abiban con gran priesa?"

e impracticable, pues les recordaba que su idea sobre el descubrimiento la habían tratado con igual desprecio los sabios. El Espíritu Santo había inspirado a Colón y a sus monarcas en 1492 y lo volvería a hacer en la santa empresa de rescatar el Monte Sion.

Colón, como muchos otros antes y después de él, cayó en la metáfora de la inocencia infantil al explicar la naturaleza suprarracional de su iluminación. Los secretos de Dios no habían sido revelados a los sabios y eruditos, sino a los niños y a los inocentes,[15] y citaba el Evangelio de San Mateo (11: 25-26) con entusiasmo:

> En aquel tiempo respondió Jesús, dijo: Te alabo, Padre, señor del cielo y de la tierra, que hayas escondido estas cosas de los sabios y de los entendidos y las hayas revelado a los niños.

Encontrándose en estado de inocencia infantil, el fuego del Espíritu Santo había descendido a su espíritu y lo había iluminado para navegar hacia Occidente.[16]

Colón estaba firmemente convencido de que el mundo se estaba acercando con rapidez a su fin. Estimaba que quedaban sólo cien o ciento cincuenta años, cifra estimada de acuerdo con Pedro D'Ailly. Pero antes que tuviera lugar el terrible acontecimiento, todas las profecías debían cumplirse. El Evangelio tenía que predicarse a toda la gente, a todas las razas y en todas las lenguas. Colón tenía en mente, sin duda, el Apocalipsis (7:9), y la afirmación de que todas las razas y lenguas de la humanidad estarían representadas entre los predestinados al reino de los cielos.[17] Además, Jerusalén tenía que ser liberada de los incrédulos. Con el pensamiento en todo lo que quedaba por hacer, Colón exclamó que bendecía a los apóstoles que lo apresuraban y continuamente lo urgían a acometer su arriesgada empresa.

Colón veía sus viajes como la "apertura de las puertas del mar occidental",[18] por donde los misioneros podían apresurarse a llegar a todos los gentiles del mundo. Debe subrayarse la nota global del universalismo apocalíptico de Colón. Él había llegado al Asia, al con-

[15] En el capítulo VI se hará notar de qué manera tan profesional Mendieta explotó esta imagen. Colón la usó en una forma un tanto obvia, pero él era seglar.

[16] El fuego era por tradición el símbolo del Espíritu Santo, porque era la forma en la cual el Paráclito aparecía a los Apóstoles en Pentecostés. Colón usó las metáforas del fuego y la luz como expresiones místicas convencionales. Sobre el significado iconográfico de estas imágenes en la pintura de fines de la Edad Media, véase Millard Meiss, "Light as Form and as Symbol in some Fifteenth Century Paintings", *Art Bulletin,* XXVII (sept. 1945), pp. 175-181.

[17] Colón nunca lo dijo en forma tan explícita, pero la implicación existe. Mendieta, como religioso, dejaría este punto bien explícito. *Historia,* I, pp. 25-26.

[18] La imagen es de Las Casas, pero su uso en este contexto no traiciona el sentido de las palabras de Colón. El simbolismo religioso de la imagen será analizado en el siguiente capítulo.

tinente que contenía el mayor número de paganos. En los pasajes bíblicos reunidos por Gorritio hay un sinnúmero de referencias de que la salvación tenía que incluir a todos los hombres y a todas las gentes.[19] El almirante del Mar Océano quedó deslumbrado con la visión de que la cristiandad, que siempre fue dogmáticamente universal, pudiera llegar a ser mundial geográficamente. Así no es extraño que estuviera obsesionado con la imagen de sí mismo como el instrumento de la Divina Providencia, y convencido de que la misión de completar las otras profecías apocalípticas le había sido reservada también:

> Hierusalen y el monte Sion ha de ser reedificado por mano de cristianos: quién ha de ser, Dios por boca del Profeta en el décimo cuarto salmo dice. El Abad Joaquín dijo que este había de salir de España. San Gerónimo a la santa muger le mostró el camino para ello. El Emperador de Catayo ha días que mandó sabios que le enseñen la fe de Cristo. ¿Quien será que se ofrezca a esto? Si nuestro Señor me lleva a España, yo me obligo de llevarla, con el nombre de Dios, en Salvo.[20]

El oro de las Indias, que Colón describía con tanto entusiasmo como la potencia más rica del mundo, debía consagrarse a la reconstrucción del templo de Sion.[21] Colón estaba convencido de que la región de Veragua (en Panamá) era de donde David y Salomón habían extraído las piedras preciosas con las que construyeron el templo descrito en el Viejo Testamento.[22] Colón soñó en la reconstrucción del templo de Jerusalén con las piedras preciosas de lo que él consideraba las minas de Salomón. Nunca fue la imagen popular del oro de las Indias más místicamente espiritualizado como en esta ocasión.[23] Las palabras de Colón encierran el sentido original del aforismo que puede encontrarse en todo relato de los libros de texto.

19 Como ejemplos de esta nota universal véanse los siguientes salmos seleccionados por Gorritio: Salmos 8:2; 9:14-16; 21:28-29; 32:5; 46:2-4; 58:6; 66:4-5; 71:10-11; 81:8; 85:8-10; 95:1; 96:1; 101:16-17; 106:1-2; 148:11-13.

20 *Raccolta*, p. 202. Colón citó a Joaquín de Flora de la misma manera en su *Libro de las Profecías*, *ibid.*, p. 83. Para ver otra expresión de la concepción que Colón tenía de sí mismo como instrumento mesiánico de la Providencia véase *ibid.*, pp. 191-192. También al respecto la carta de Colón al Banco de San Jorge en Génova, 2 de abril de 1502, no debe pasar desapercibida. Colón escribió, "Nuestro Señor me ha fecho la mayo[r] merçed que después de Dabid él aya fecho á nadí" (*ibid.*, p. 171).

21 *Ibid.*, p. 200. Colón dijo del poder del oro: "el oro es exçelentíssimo; del oro se hace tesoro, i con él, quien lo tiene, hace quanto quiere en el mundo, i llega á que echa las ánimas al Paraíso". *Ibid.*, p. 201.

22 *Ibid.*, pp. 201-202.

23 Mendieta se refirió a menudo a las almas de los indios como las verdaderas minas de plata de las Indias. *Cartas de religiosos*, p. 126; *Códice Mendieta*, I, pp. 29-30, 38.

El descubrimiento y la conquista de América, entre otras cosas, era la última cruzada. Si Colón se hubiera salido con la suya, lo habría sido literalmente.[24]

La forma de pensar de Colón estaba dentro de la tradición franciscana espiritual. En los siglos XIII y XIV, los espirituales, que lucharon ferozmente por preservar el voto de San Francisco de la más estricta pobreza, se identificaron con los escritos apócrifos del abad Joaquín de Flora. Es comprensible que Colón invocara el nombre de Joaquín.[25] Para el final de la Edad Media, Joaquín se consideraba como el archiprofeta del Apocalipsis.[26] Es difícil determinar, en un grado satisfactorio de exactitud, el trabajo seudojoaquinita que Colón tuvo en mente —si es que tuvo alguno— cuando citó al profeta para

[24] La imaginación romántica de Washington Irving quedó cautivada con el ideal de cruzada de Colón. Él puso muy poca atención en el apocalipticismo de Colón que creció de su concepción de que todos los gentiles del mundo serían convertidos muy pronto. El énfasis de Irving en la cruzada a Jerusalén está relacionada con la fascinación general que las cruzadas tuvieron para muchos escritores del romanticismo. El romanticismo de Irving fue el factor que agudizó su penetración hacia el carácter místico y visionario del temperamento del Almirante. Irving, *op. cit.*, pp. 182-183. G. P. Gooch comenta sobre el *Columbus* de Irving: "La narración tal vez es colorida en exceso, pero representa una apreciación poética del gran soñador." G. P. Gooch, *History and Historians of the Nineteenth Century*, Londres, Nueva York y Toronto, Longman's, 1935, p. 411. Una observación breve pero sugestiva sobre Colón como caballero andante y cruzado en potencia, la hace Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche*, p. 59.

[25] El nombre de Joaquín aparece en los textos seleccionados por Gorritio para el uso de Colón (*Raccolta*, pp. 106, 108, 148, 434, 435). Cuatro de las citas provienen del libro de Pedro de Aliaco, *De concordia astronomice veritatis cum theologia et cum hystoria narratione.* Una evidencia más para conectar a Colón con el joaquinismo están en los numerosos pasajes de Jeremías e Isaías, los dos profetas más populares del Viejo Testamento entre los joaquinitas. Los franciscanos espirituales del siglo XIII popularizaron comentarios seudojoaquinitas de estos dos profetas.

[26] La mayoría de las profecías apocalípticas, que tenían un origen separado, fueron traídos eventualmente al círculo mágico del joaquinismo por una serie de comentarios seudojoaquinitas. Véase la edición de Paul Piur del "Oraculum angelicum Cyrilli nebst dem kommentar des Pseudo-joachim" en *Vom Mittelalter zur Reformation*, Konrad Burdach, ed. (11 volúmenes, Berlín, Weidmann, 1913-1934), II, pp. 4, 223-343. La seudojoaquinita *Expositio Sibyllae et Merlini* absorbió al joaquinismo estas dos tradiciones apocalípticas. Un estudio sucinto de estos trabajos espurios se encuentra en Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, pp. 14-17, Benz, *Ecclesia spiritualis Kirchenidee*, pp. 181-192 y Bett, *op. cit.*, pp. 27-36. La única tradición apocalíptica que no fue absorbida por el joaquinismo fue la leyenda de Metodio que prometía la venida de un rey mesías que exterminaría a la raza de los ismaelitas durante el fin del mundo. En el siglo XIII los ismaelitas fueron identificados con los tártaros y en el XVI con los turcos. El seudo Metodio de 1498 en realidad fue más popular en el siglo XVI, que el original (Sackur, *op. cit.*, pp. 35-45). Aunque Colón mencionó la profecía de Metodio, se mantuvo más bien cerca de la tradición joaquinita (*Raccolta*, II, p. 83). La fuente de Colón en relación con Metodio fue Pedro de Aliaco (*op. cit.*, pp. 108-109, 435).

afirmar que la reconstrucción del templo del Monte Sion la llevaría a cabo España.[27] El hecho decisivo, que hay que subrayar, es que Colón buscó conscientemente rodearse del aura mágica que durante siglos había envuelto el nombre de Joaquín, al proclamarse mesías joaquinita.[28]

27 Lollis sugirió que Colón había interpretado a su manera la seudojoaquinita *Vaticinia*. Yo no estoy enteramente satisfecho con esta hipótesis. En los pasajes coleccionados por Gorritio hay un extracto de una carta de los agentes de Génova de 1492 felicitando a Fernando e Isabel por la conquista de Granada. En ella se lee, "Nec indigne, aut sine ratione assevero vobis, regibus amplissimis, maiora, servari, quando quidem legimos predixisse Ioachinam abbatem calabrum ex Hyspania futurum qui arcem Syon sit reparaturus" (*Raccolta*, II, p. 148). Lollis afirmó que estas palabras no parecen en la correspondencia diplomática entre Génova y España en 1492, aunque admite que tales sentimientos pueden haber sido transmitidos a los reyes católicos por la misión genovesa de 1493. De cualquier manera, las palabras de Colón son casi una traducción literal de la carta latina de los genoveses. Este documento puede ser considerado como una fuente probable de Colón. Puede ser que el almirante no haya leído ninguno de los trabajos seudojoaquinitas. La referencia a Joaquín en la carta de los genoveses probablemente es un reflejo del viejo conflicto entre las casas de Aragón y Anjou por el trono de Sicilia que se hizo más encarnizado después de 1282. Como consecuencia de la autocoronación de Federico II como rey de Jerusalén en 1229, los reyes de Sicilia, incluyendo los de la casa de Aragón después de 1282 se autotitularon reyes de Jerusalén. Federico II dotó a la corona de Jerusalén con su aura mesiánica. Para consultar el manifiesto mesiánico de Federico II promulgado el día de su coronación en Jerusalén puede verse Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, I, p. 154. Esta calidad mesiánica que envolvía la corona de Jerusalén se intensificó, sin duda, con las influencias joaquinita y de los espirituales que impregnaron la corte de Federico III de Sicilia (1295-1337). Puede verse Mercedes van Heuckelum, *Spiritualistiche Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou wärhend der Höhe des Armutsstreites*, Berlín y Leipzig, W. Rothschild, 1912, pp. 7-35. No he podido consultar los trabajos joaquinitas apocalípticos de Arnold de Villanova que fue no sólo un seglar y médico sino también teólogo, un místico joaquinita y agente diplomático de confianza de Jaime II de Aragón y de su hermano, Federico III de Sicilia. Sospecho que en sus escritos uno puede encontrar la formulación original que se repitió en la carta de los genoveses de 1492, de la cual Colón dedujo que él era el Mesías joaquinita. A mediados del siglo XIV el joaquinita catalán Johannis de Rupescissa profetizó que el rey de Sicilia reconquistaría Jerusalén y después se volvería fraile (Rupescissa, *op. cit.*, p. 152). Aunque no hay evidencias de que Colón conociera el *Vade mecum in tribulatione*, el trabajo arroja alguna luz sobre los antecedentes de la pretensión colombina.

28 La interpretación de Madariaga del *Libro de las Profecías de Colón* se opone a la mía. Él la considera como prueba para apoyar su elegante, pero poco convincente tesis sobre el origen judío de Colón. Madariaga observó que la peculiar creencia de Colón de que los niños y los inocentes pueden revelar mejor el espíritu que los sabios era una doctrina evangélica que no parecía ortodoxia de "cristiano viejo". Pero debe ponerse en relieve que la creencia de Colón era también una característica típica del pensamiento místico de fines de la Edad Media. Madariaga agregaba "esta tendencia evangélica hacia los puntos esenciales más que hacia las formas y la autoridad, fue característica de la mente del converso". Es necesario subrayar que esta actitud también fue característica de todos los místicos cristianos de fines de la Edad Media. Creo que Madariaga simplificó dema-

La idea de Colón de liberar al Santo Sepulcro con el oro de las Indias era una esperanza expresada a Fernando e Isabel por vez primera, en vísperas de su partida de Palos el 3 de agosto de 1492. Los soberanos sonrieron, pero por educación aplaudieron su celo.[29] Le aseguraron que la resolución de patrocinar su expedición no dependía en forma alguna, sin embargo, del cumplimiento de su piadosa intención. Aunque Colón se consideraba (antes de 1492) un hombre con una misión providencial,[30] es importante enfatizar que hubo un proceso en sus pensamientos. En 1492 y en 1498, expresó deseos de liberar Jerusalén. Tal confianza era parte del ideal convencional de cruzada, el *leitmotiv* de la historia medieval tardía. En 1501-1502, Colón relacionó la tradición de la cruzada con una visión apocalíptica, en la que él mismo desempeñaba el papel de Mesías. El descubrimiento de las Indias, la conversión de todos los gentiles y la liberación del Santo Sepulcro, fueron considerados los tres acontecimientos culminantes que anunciaban el fin del mundo.

siado los problemas al sugerir que el impulso de Colón de conquistar Jerusalén revelaba su deseo de "borrar esa diferencia al unir cristianos y judíos en una casa santa". Es axiomático que el ideal cruzado de liberar Jerusalén no dejaba de tener cierta influencia en la historia medieval y que el ideal de convertir a los judíos impregnó la literatura apocalíptica durante siglos. Madariaga no hizo comentarios sobre las citas que Colón hizo de Joaquín. La afirmación de Madariaga de que Colón era protestante inconsciente, es engañosa. El tipo del cristianismo evangélico característico del almirante también atrajo a los protestantes. Pero puede subrayarse de nuevo, que el cristianismo evangélico, como ortodoxia de "cristiano viejo", era una actitud con hondas raíces en los sentimientos religiosos medievales, en especial entre los franciscanos. No es mero accidente histórico que el pensamiento de Mendieta también estuviera permeado del mismo espíritu de cristianismo evangélico y apocalíptico que Colón, como se verá en el capítulo V. Con base en el argumento de Madariaga, Mendieta tendría que ser clasificado como protestante inconsciente y judío converso, proposiciones del todo absurdas (Madariaga, *op. cit.*, pp. 359-363). Álvarez Pedroso en su crítica de la tesis de Madariaga sobre el judaísmo de Colón, subraya su misticismo, sin remontarlo a los espirituales franciscanos, a la tradición joaquinita ("Cristóbal Colón no fue judío", *Revista de Historia de América*, XV [dic. 1942], pp. 261, 283). Morison se refirió en forma breve al *Libro de las Profecías* como una prueba del fervor religioso intenso del almirante (Morison, *Admiral of the Ocean Sea*, II, pp. 311-312). Ramón Iglesia, por el otro lado, ha tenido éxito con el argumento provocativo de que Colón no era un místico sino un comerciante terco preocupado en primer lugar por el oro y las ganancias que se ganarían con su descubrimiento. Descartó el *Libro de las Profecías* como ejemplo de la retórica de su autor y no de su religiosidad mística. Yo no estoy de acuerdo con Iglesia en que el hambre de oro y el misticismo de Colón se excluyan mutuamente. Iglesia tuvo algunas percepciones profundas sobre la personalidad de Colón, pero estoy convencido de que el almirante era mucho más que un simple comerciante en busca de ganancia. Ramón Iglesia, "El hombre Colón" en *El hombre Colón y otros ensayos*, México, El Colegio de México, 1944, pp. 17-49.

29 "Giornale di bordo del primo viaggio", *Raccolta*, I, p. 83.

30 Morison, *op. cit.*, I, p. 65.

El estado de ánimo de Colón corresponde al momento en que sus dificultades con el gobierno de Fernando e Isabel se multiplican. Las grandes y potenciales riquezas de las Indias hicieron que la corona debilitara e ignorara los privilegios semiprincipescos concedidos a Colón en las Capitulaciones de Santa Fe, en 1492. En parte su misticismo debe entenderse, como la respuesta de un hombre de temperamento ardiente y poca salud, que descubre frustrada su ambición e ignoradas sus prerrogativas contractuales.

Pero sería un error subrayar sólo esta explicación. La perspectiva histórica singular de Colón no debe ser olvidada. Él miraba hacia atrás a través de mil quinientos años de cristiandad. Le parecía que sus descubrimientos representaban el grandioso clímax de la historia cristiana. La apertura de la "puerta del Mar Occidental" prometía un cumplimiento rápido, después del retardo de mil quinientos años, de las palabras de San Marcos 16:15: "Id por todo el mundo; predicad el evangelio a toda criatura." Colón se dio cuenta de que sus descubrimientos habían causado una explosión, y sin duda él vibraba bajo su impacto.

Muchas décadas más tarde Gerónimo de Mendieta interpretaría el descubrimiento del Nuevo Mundo de manera semejante. La misma idea universal y global que había deslumbrado a Colón excitaba su imaginación. Mendieta se inspiraba también en los franciscanos espirituales —la tradición joaquinita a la que estaba ligado también el descubridor. A pesar de todo el genuino ardor místico de Mendieta, su expresión de la misma visión carece del tono de frenesí que da una fascinación misteriosa a las ideas de Colón. En el tiempo de Mendieta, el ideal de convertir a todos los gentiles no parecía tan novedoso como lo fue para el gran soñador, primero en visualizar su posibilidad. Más aún, Colón era un seglar; Mendieta un fraile franciscano, expuesto desde su más temprana juventud a las tradiciones místicas de su orden. Colón no tenía tanta preparación. En consecuencia, no es sorprendente que el misticismo profesional de Mendieta fuera más moderado que el aficionado de Colón.

La imagen del Apocalipsis fascinó a muchos conquistadores espirituales del Nuevo Mundo. Cuando fray Francisco de los Ángeles, ministro general de la orden franciscana, despidió a los doce frailes que se iban a llevar a cabo la conversión de los recientemente conquistados aztecas, se refirió a su misión como el principio de la última prédica del Evangelio, en vísperas del fin del mundo. Citando la parábola de los trabajadores en la viña (San Mateo 20), agregó:

> Más ahora cuando el día del mundo va declinando a la hora undécima, sois llamados vosotros del Padre de las compañas, para que vais [sic] a su viña, no alquilados por algún precio, como otros, sino como verdaderos hijos de tan gran Padre, buscando no vuestras

propias cosas, sino las que son de Jesucristo, corráis a la labor de la viña sin promesas de jornal, como hijos en pos de vuestro padre.[31]

Ernest Tuveson ha estudiado recientemente la influencia del Apocalipsis en los pensadores protestantes. Martín Lutero fue el primero en formular la imagen apocalíptica de la historia, tan popular entre los puritanos ingleses de los siglos XVI y XVII. Lutero aplicó a la Reforma la idea judaica del pueblo elegido que lucha valientemente contra persecuciones cada vez más severas, y destinado a ganar una gloriosa victoria final. Para los propósitos protestantes, Lutero tuvo éxito al identificar el Anticristo con una institución particular, el Papado.[32]

Durante el siglo XVI, el Apocalipsis fue también un elemento importante en el mundo católico. Aunque los católicos interpretaron a Lutero como el verdadero Anticristo y a la Reforma como el gran tiempo de males, las expresiones más significativas sobre el Apocalipsis entre los católicos deben buscarse en otras partes. La leyenda de San Metodio y la seudo Metodio sobre el rey-Mesías que exterminará a los turcos en vísperas del fin del mundo, gozó de gran popularidad en vista del conflicto entre los poderes cristianos y los turcos. La imagen del Apocalipsis también se refleja en la edad de los descubrimientos.

Sólo cuando se comprende la cita: "el Nuevo Mundo equivale al fin del mundo", puede arrojarse alguna luz sobre los orígenes de uno de los mitos más celebrados del Nuevo Mundo, el de que los indios eran descendientes de una de las diez tribus perdidas de Israel. Durante la Edad Media, y un poco después, se creía que diez de las doce tribus de Israel no habían regresado del exilio en Asiria. Un gran número de profecías se referían al retorno de "Israel" a Tierra Santa. De acuerdo con el Apocalipsis 7:4-9, las tribus perdidas iban

[31] Este documento fue citado completo por Mendieta (*Historia*, II, pp. 44-48). El texto latino se encuentra en Luke Wadding, *Annales Minorum seu trium ordinum A. S. Francisco institutorum*, 28 volúmenes, Quaracchi, 1931-1941, XVI, p. 184. Esta exégesis de Mateo 20, probablemente se derivó de Nicolás de Lyra, que pretendía que la tercera hora en la parábola simbolizaba la vida del mundo desde Noé hasta Abraham, la hora sexta de Abraham a Moisés, la hora novena de Moisés a Cristo y la undécima de Cristo al fin del mundo, periodo en el que los gentiles serían llamados a la fe (Nicolás de Lyra, *Biblia sacra cum glossis*, V, p. 62). La metáfora popular de "hora undécima" para el último tiempo es una secularización de esta imagen en Mateo 20, que fue interpretado apocalípticamente, generalmente, en la Edad Media.

[32] Ernest Lee Tuveson, *Millennium und Utopia*, ver especialmente pp. 23-70. Los editores venecianos sacaron provecho material del estado de ánimo europeo de melancolía apocalíptica. Muchos trabajos apocalípticos de la Edad Media, en especial opúsculos seudojoaquinitas, fueron publicados en numerosas ediciones en Venecia, durante el siglo XVI.

a reaparecer el día del Juicio Final.[33] Una de las ideas más persistentes en la literatura apocalíptica fue la creencia de que los judíos serían convertidos a medida que se acercaba al fin del mundo. Del relato del Libro de los Reyes (4, 17:6) se interpretó que estas tribus habían desaparecido en el interior del Asia. Los viajeros medievales en el Asia no identificaron las gentes del extremo oriental con las tribus perdidas, a pesar de la presencia de nestorianos y judíos en estas regiones.

La popularidad del mito judaico-indio en el Nuevo Mundo se debió en parte al hecho de que proporcionaba una cierta explicación sobre el origen del hombre americano.[34] Pero sugiero que la verdadera fuente de atracción para difundir esta curiosa leyenda sólo puede encontrarse en la atmósfera apocalíptica de la era de los descubrimientos. Si los indios eran en verdad las tribus perdidas, tal descubrimiento era una prueba convincente de que el mundo terminaría pronto.

José de Acosta, el misionero y sabio jesuita, expresó cierta duda sobre las manifestaciones extremas del espíritu apocalíptico de su tiempo en un trabajo titulado: *De Temporibus novissimus.* Aunque reconoció que el hombre vivía en la última edad del mundo (la hora undécima, de acuerdo con la parábola de San Mateo 20), recordó a sus entusiastas contemporáneos apocalípticos que esta edad podría aún durar un largo tiempo. Acosta suscribiría la premisa más importante del misticismo apocalíptico de la edad de los descubrimientos, que uno de los signos dignos de confianza de que el mundo se acercaba a su fin, sería la prédica del Evangelio a todos los pueblos del globo.[35] Y sugirió que tal vez el mundo no terminaría pronto, porque China no había sido convertida.[36]

En su *Historia moral y natural de las Indias* pretendía establecer una hipótesis racional sobre el origen del indio. Para esta tarea contaba con una mente lógica disciplinada en un aristotelismo moderado,

33 Todas las fuentes del mito de las tribus perdidas han sido coleccionados por Allen Godbey en *The Lost Tribes.* Algunas de las interpretaciones de Godbey no son convincentes, aunque frecuentemente son sugestivas. Un breve y básico estudio sobre el problema se encuentra en el artículo "Tribes, Lost Ten" de la *Jewish Encyclopedia,* 12 volúmenes, Nueva York y Londres, 1901-1906, XII, pp. 249-253.

34 Toda la bibliografía sobre el mito judío-americano puede encontrarse en Samuel Haven, *Archaeology of the United States,* Washington, Smithsonian Institute, 1856, pp. 3-6. La más sistemática defensa colonial hispanoamericana, de esta tesis es la de Gregorio García, OP, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo,* Valencia, 1607. Lord Edward Kingsborough dedicó la mitad de su vida en el siglo XIX a demostrar la validez de esta curiosa idea. Véanse *Antiquities of Mexico,* 9 volúmenes, Londres, 1830-1848.

35 José de Acosta, *De temporibus novissimus,* pp. 28-29.

36 *Ibid.,* pp. 32-34.

muy en boga por entonces entre los jesuitas españoles.[37] Acosta caracterizó la hipótesis judaico-india de conjetura frívola.[38] La evidencia negativa le parecía total. Los judíos tenían un alfabeto, del cual carecían las gentes americanas. Los judíos, pensaba, eran avariciosos, los indios no. La circuncisión no era practicada entre los gentiles del Nuevo Mundo. Y aun si los indios eran de origen judío, habían perdido todo recuerdo del Viejo Mundo para 1492. Tal hecho sugería la imposibilidad de la idea toda, concluía Acosta, ya que los judíos del Viejo Mundo habían preservado con gran tenacidad religión y costumbres.

Mendieta, desgraciadamente para él mismo, tenía a su disposición las conclusiones de Acosta. El místico franciscano no estaba en posición de refutar con la fría lógica de un jesuita. Mendieta no podía negar la precisión de las evidencias de Acosta, pero fue ágil para señalar cualquier defecto encontrado en el argumento del jesuita. Mendieta sugirió que el vago conocimiento que los indios tenían sobre el Diluvio Universal, así como la idea del Salvador prometido —el dios azteca Quetzalcóatl— eran hebraicos en origen. Quetzalcóatl era en realidad el Mesías que esperaban los judíos al levantarse contra el gobierno romano (66-70). Los indios eran los descendientes, no de los judíos del Viejo Testamento que fueron desterrados por los asirios, sino más bien de algunos de los judíos que escaparon después de la destrucción de Jerusalén por Vespasiano y Tito, en el año 71 de nuestra era. Ésta fue la nueva vuelta que Mendieta le dio al mito judaico-indio. Él intentó contestar a Acosta sugiriendo que los indios, durante sus peregrinaciones centenarias por el mundo, de Jerusalén al Nuevo Mundo, habían olvidado el alfabeto, la práctica de la circuncisión y la "avaricia" de sus ancestros judíos.

Mendieta no ocultó sus razones para creer en el origen hebraico de los indios:

> ¿Y quién sabe si estamos tan cerca del fin del mundo, que en éstos sa hayan verificado las profecías que rezan haberse de convertir los judíos en aquel tiempo? Porque en éstos (si vienen de judíos) ya los hemos cumplido; pero de esotros bachilleres del viejo mundo, ya poca confianza tengo que se han de convertir, si Dios milagrosamente no los convierte.[39]

37 Sobre el aristotelismo de Acosta, ver el prólogo de Edmundo O'Gorman a la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta, pp. XXXVI-XL.

38 La refutación de Acosta a la teoría de las tribus perdidas puede verse en su *Historia natural*, pp. 87-88. Acosta examinó también y rechazó la teoría de la Atlántida de Platón, con la cual coquetearon Las Casas, López de Gómara, Cervantes de Salazar y Sarmiento Gamboa para explicar el viaje de Colón en 1492 o el origen de los indios. *Ibid.*, pp. 83-85.

39 *Historia*, III, p. 201. Mendieta tuvo inclinación hacia la teoría del cristianismo prehispánico, el cual incorporó en su misticismo apocalíptico (*ibid.*, pp. 197-201). Le parecía que los indios habían sido víctimas de una horrible injusticia

El cronista dominico Durán dio la explicación común del origen judío de los indios. Los nativos americanos procedían de las tribus perdidas del Viejo Testamento. Dios prometió a las diez tribus muchas penas para purgar sus pecados; no era la menor de ellas la conquista de los indios por los españoles.[40] La interpretación de Durán pertenece a otra corriente de la historiografía del XVI, la convicción de que la conquista era un castigo divino por los supuestos pecados cometidos por los indios en su paganismo. Mendieta tenía poca simpatía por esta versión. No se puede decir lo mismo de Motolinía o Torquemada.[41]

En el XVII y principios del XVIII, la idea del origen judaico de los indios norteamericanos también atrajo a muchos de los más importantes teólogos de la Nueva Inglaterra, entre ellos, John Eliot, Roger Williams y los Mather. La popularidad de esta idea es otro reflejo del ambiente apocalíptico en el pensamiento puritano durante el periodo. Pero también es algo más que esto. La idea de la ascendencia judaica de los indios norteamemicanos es el punto en donde el Apocalipsis de los protestantes se cruza con el Apocalipsis de la era de los descubrimientos.[42]

Aunque no se puede negar que la imagen del Apocalipsis fascinó a muchos conquistadores espirituales del Nuevo Mundo, el mero hecho de la expansión geográfica de la Iglesia durante la edad del descubrimiento se interpretó también en términos no-apocalípticos. Ejemplo clásico es el de José de Acosta. El franciscano Juan Focher, que

al ser privados del Evangelio por mil quinientos años. La teoría del cristianismo prehispánico fue una de las formas, pero no la única, mediante la cual resolvió sus dudas. García Icazbalceta ha observado que Torquemada quitó con cuidado todas las frases del texto de Mendieta que implicaban cualquier similitud entre los sacramentos cristianos y el ritual azteca (*ibid.*, I, XXXIV). Véase también el argumento de Torquemada de que el Evangelio no se había predicado en todo el mundo después de la crucifixión (Torquemada, *Monarquía indiana*, III, pp. 122-129). En este asunto Mendieta era original y Torquemada convencional, ya que los mendicantes del XVI evitaron escrupulosamente identificar los sacramentos cristianos con ritos paganos. Cualquier semejanza que se dijera existir entre ellos se atribuía a una conspiración del diablo que trataba de engañar a los gentiles imitando el ceremonial de la verdadera fe. Ver Robert Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, p. 49 y ss.

[40] Diego Durán, OP, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, I, pp. 1-9. Durán nació en Sevilla en 1537 y murió en la Nueva España en 1588.

[41] Este problema se discutirá en el capítulo XIII.

[42] Samuel Sewall y el presidente de Yale, Stiles, también creyeron en el origen judaico de los indios (Godbey, *op. cit.*, pp. 3-4). En el siglo XIX la creencia de que los ingleses eran descendientes de las tribus perdidas fue popular en los dos lados del Atlántico (véase "Anglo-Jewish Israelism" en la *Jewish Encyclopedia*, I, pp. 600-601). Fue en este clima religioso que la última ramificación significativa del mito de las tribus perdidas se desarrolló: la de que el libro de Mormon había sido escrito por el último representante de las tribus perdidas, que habían sido exterminadas por los lamanitas americanos.

publicó el *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos...* en 1574, es otro caso. Una de las interpretaciones más impresionantes de la empresa misionera fue la del célebre franciscano Bernardino de Sahagún, amigo y aliado político de Mendieta.

Su interpretación es providencialista. Sahagún respondió de manera única a la cuestión que preocupaba a tantos misioneros reflexivos: ¿por qué había Dios retardado la conversión de los indios mil quinientos años? Rechazaba la teoría de un cristianismo prehispánico: el que uno de los apóstoles de Cristo hubiera predicado el Evangelio en las Indias. Él formuló una especie de ley geohistórica por la cual el cristianismo es continuamente reemplazado de este a oeste. Llamó a este proceso "la peregrinación de la Iglesia".[43] La iglesia militante comenzó en Palestina, pero a su debido tiempo, los cristianos reemplazaron a los no-cristianos. El mismo desarrollo tuvo lugar subsecuentemente en África y en Asia. La cristiandad se extendió hacia el Occidente, a Europa, pero los protestantes confinaron la fe a España e Italia. Entonces los españoles que se movían hacia el Occidente cruzaron el Atlántico y extendieron el Evangelio a las Indias.

Sahagún, sin embargo, no consideraba la conversión de los indios como un paso decisivo en la "peregrinación de la Iglesia". Las Indias eran sólo otro escalón importante en el peregrinaje global de la Iglesia. Escribiendo en 1576, señalaba Sahagún la reciente ocupación de las Filipinas por la expedición española enviada desde México. América se convertía así en un puente para que los misioneros viajaran a convertir a China y Japón. La disminución que Sahagún observó en la conversión de los indios tuvo su origen en la despoblación de las Indias, por el impacto de las enfermedades; también pesaba muchísimo su convicción pesimista de que la fe no había echado raíces profundas entre los neófitos. Sin embargo, Sahagún se negaba a dar a la crisis demográfica una interpretación apocalíptica, como su amigo Mendieta y muchos otros misioneros lo hicieron.

Los misioneros contemporáneos y los pensadores modernos están de acuerdo en la importancia decisiva de la empresa misionera en el Nuevo Mundo, dentro del desarrollo general de la cristiandad. Kenneth Scott Latourette en su *History of the Expansion of Christianity* nos ha proporcionado una interpretación evocadora. Escribe:

> Al hipotético visitante de Marte, tan tardíamente como 1490, le hubiera parecido que en ocho siglos de lucha entre la cruz y la

[43] Bernardino de Sahagún, OFM, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 volúmenes, México, Porrúa, 1956, III, pp. 157-167, 355-357, 358-361. Luis Nicolau D'Olwer, *Historiadores de América, fray Bernardino de Sahagún: 1499-1590*, México, 1952, pp. 147-153. También puede consultarse la reseña de ese autor a la primera edición de este libro en *The Americas*, XIII (ene. 1957), pp. 304-307.

Media Luna, era esta última la que estaba en camino del triunfo final. El futuro parecía estar no con Cristo, sino con el profeta.[44]

La rápida decadencia y hasta la frecuente exterminación de comunidades nestorianas en China y en el Asia Central, la caída de Constantinopla, la penetración musulmana en los Balkanes, el fracaso del Papado para organizar una cruzada efectiva, el establecimiento de un poder musulmán en el norte del África y las pérdidas de la Iglesia Copta en Egipto, habían confinado al cristianismo a la Europa Occidental. El problema era si la cristiandad tendría suficiente energía para extenderse por todo el globo durante la era de los descubrimientos. Latourette ha desafiado la opinión generalizada de que el siglo XIII significó la cúspide del cristianismo. A pesar de los grandes logros en todas las ramas de la cultura, la Iglesia estaba en realidad confinada geográficamente a una pequeña sección del globo. Latourette sugiere que tal vez los historiadores deban considerar el periodo 1500-1800 como más significativo que el siglo XIII puesto que en él la cristiandad se extendió hasta incluir la mayor parte del área del mundo.[45]

No es difícil comprender el razonamiento mediante el cual, en el siglo XVI, los frailes extremadamente místicos veían la posibilidad de que el cristianismo cumpliera sus pretensiones universalistas mundialmente, como el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis.

[44] Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, III, p. 2.
[45] *Ibid.*, pp. 2-10.

CAPÍTULO III

HERNÁN CORTÉS, EL MOISÉS DEL NUEVO MUNDO

Mendieta hizo de Cortés, no de Colón, la figura central de la historia del Nuevo Mundo.

Él dedicó sólo unas cuantas páginas a Colón, en las que describió a grandes rasgos su vida y hazañas.[1] A Américo Vespucio, a la historia de los cuatro viajes de Colón, a su gubernatura, y sus dificultades con los monarcas católicos —que Las Casas discutió con gran detalle en su *Historia de las Indias*— Mendieta no le dio ni siquiera una atención superficial. Su única preocupación, como la de Las Casas, era evangélica. ¿Quién llegaba a los infieles? Los aspectos geográficos y cosmológicos del descubrimiento atrajeron poca atención de cualesquiera de los dos historiadores misioneros. Colón "empezó a abrir la puerta" a través de la cual entraron los frailes a convertir a los gentiles del Nuevo Mundo.[2] Pero fue Cortés el que allegó a grandes cantidades de paganos que realmente fueron traídos al seno de la Iglesia. La mayor parte de los nativos que encontró Colón en las islas fueron exterminados antes de ser bautizados. De esa manera en el esquema de Mendieta, el descubrimiento de Colón fue sólo un preludio necesario a la rica cosecha de almas que resultaría con la conquista de México.[3] Colón, por tanto, se convertía en simple precursor de Cortés.

La visión "del otro mundo" de Cortés, legada por Mendieta, es una contribución única a la historiografía de esa figura. No hay en la *Historia eclesiástica indiana* gran cantidad de información fáctica sobre Cortés. Unos cuantos de los episodios bien conocidos sobre su carrera son materia prima para construir el patrón escatológico de la conquista de México.

Cortés fue elegido por la Divina Providencia para conquistar a los aztecas y "abrir la puerta y hacer camino a los predicadores" de su Evangelio. Durante la Edad Media, la palabra "puerta" era usada a

1 *Historia*, I, pp. 13-15.
2 *Ibid.*, p. 15.
3 Torquemada enfatiza más esta interpretación (Torquemada, *Monarquía indiana*, I, p. 20). Este capítulo no es uno de los muchos que Torquemada copió de Mendieta.

menudo como un símbolo místico de salvación cristiana.[4] Es de interés particular la aplicación que hicieron Las Casas y Mendieta de esta metáfora medieval común a la historia de la conversión de los indios. La historia real de la conquista, tópico de los dos volúmenes de López de Gómara, fue usada por Mendieta en unas veinte líneas. Mencionó de pasada que las prendas diplomáticas de Cortés, su alianza con los tlaxcaltecas y los servicios de doña Marina como intérprete facilitaron la conquista,[5] pero ni siquiera menciona la vida anterior de Cortés o sus actividades después de la conquista. Todos estos temas pertenecen a la historia de la ciudad terrena, que no era la que preocupaba a Mendieta.

Lo que él subraya es el carácter mosaico de la misión providencial de Cortés. El año de 1485 en que nació Hernán Cortés en Medellín, fueron sacrificados 80 000 indios en la lejana Tenochtitlan, durante la inauguración del templo dedicado a Huitzilopochtli, dios de la guerra de los aztecas. El significado de estos acontecimientos era claro para Mendieta:

> El clamor de tantas almas y sangre humana derramada en injuria de su Criador sería bastante para que Dios dijese: Vi la aflicción de este miserable pueblo; y también para enviar en su nombre quien tanto mal remediase, como a otro Moisés a Egipto.[6]

A Mendieta, esa coincidencia le parece milagrosa. La consagración del templo significaba la ocasión para ofrecer el más grande número de sacrificados en la historia azteca. En el mismo año en que la "esclavitud de Satanás" alcanzaba su más sangriento clímax en Tenochtitlan, el nuevo Moisés llegaba a este mundo en España para liberar a los aztecas de su servidumbre y conducirlos hacia la tierra prometida de la Iglesia. Que los dos eventos tuvieron lugar dentro de unos cuantos años era un hecho conocido en el siglo XVI. Mendieta no indicó la fuente de la que obtuvo esta información.

[4] *Historia*, II, pp. 11-12. La metáfora de la puerta que Las Casas aplicó también a Colón, ha tenido un significado místico en la Iglesia católica. Una formulación de la imagen de la puerta como símbolo de salvación en el siglo doce, puede verse en George H. Williams, *The Norman Anonymous of 1100 A. D. Towards the Identification and Evaluation of the So-Called Anonymous of York*, Cambridge, Harvard University Press, 1951, p. 194. Este trabajo apareció como volumen XVIII de los Estudios Teológicos de Harvard. El símbolo de la puerta se reafirmó en las ceremonias para celebrar la inauguración del Año Santo en la nochebuena de 1949. El Año Santo se inició formalmente cuando el Papa caminó a través de la puerta especialmente construida para esta ocasión en San Pedro y que fue cerrada de nuevo al fin del año santo, el 25 de diciembre de 1950. Antes de pasar por la puerta, Su Santidad citó las palabras de Cristo, de Juan 10:9: "Yo soy la puerta: el que por mí entrare, será salvo."

[5] *Historia*, II, pp. 13-14.

[6] *Ibid.*, p. 13.

Yo puedo sugerir solamente que se benefició de la pretensión especial que tenían los místicos sobre la atención del Espíritu Santo.[7]

Mendieta no escatimó esfuerzos para elaborar un paralelismo entre Moisés y Cortés. El nuevo Moisés era Cortés. El dominio de Satanás sobre los paganos aztecas correspondía al poder del faraón sobre los judíos. Los ritos idólatras y los sacrificios humanos de los aztecas simbolizaban la esclavitud de los judíos en Egipto. La tierra prometida a la que Cortés había conducido a los indios era, por supuesto, la Iglesia.[8] Cortés cual Moisés, dependió de intérpretes. El hecho de que Cortés fuera capaz de derrotar al poderoso Estado azteca con un puñado de españoles, revelaba claramente que dirigía una empresa divina. La temeridad que siempre demostró ante Moctezuma era comparable al valor intrépido de Moisés en presencia del faraón, ambos inspirados por la Providencia.

La elección hecha por Mendieta de la imagen mosaica está de acuerdo con su predilección por las metáforas del Antiguo Testamento, en donde él encontró a menudo la clase de imágenes compatibles con su visión mística y teocrática de la historia del Nuevo Mundo. Cortés no era mesiánico, ya que en la escatología medieval el papel del Mesías usualmente se reservaba para alguien de rango real o sacerdotal. Cortés era un tipo de *dux populi*. Moisés, al contrario, había sido considerado como el prototipo mesiánico tradicional en el Viejo Testamento.[9] Casi por definición únicamente los frailes y reyes de España eran elegibles para la más alta dignidad de

[7] La coincidencia cronológica escueta de Mendieta no ha resistido la prueba de los conocimientos modernos. George Vaillant estima que el templo de Huitzilopochtli fue inaugurado poco después de 1488 y reduce la cifra de Mendieta de ochenta mil a veinte mil víctimas humanas. George Vaillant, *The Aztecs of Mexico*, Garden City, N. Y., Doubleday, Doran, 1948, p. 103. S. F. Cook también estima que el número de sacrificios fue de unos veinte mil. S. F. Cook, "Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", *Human Biology*, XVIII (may. 1946), p. 89. Hubert Howe Bancroft se burló un poco de Torquemada por no tomarse el trabajo de confirmar las afirmaciones de Mendieta. Bancroft, sin embargo, repitió la cifra de ochenta mil. *Works* of Hubert Howe Bancroft, V, *Native Races*, pp. 439-440; IX, *History of Mexico, 1516-1521*, pp. 41-42.

[8] *Historia*, III, pp. 221-222. Debemos recordar que a principios del siglo XVI, Enciso sostenía que Dios había otorgado las Indias a los españoles al igual que Él había dado la tierra prometida a los judíos. El problema fue analizado en el capítulo I. Con la excepción de la analogía Moisés-Cortés, el resto de la exégesis de Mendieta presenta una semejanza sorprendente con la glosa de Nicolás de Lyra (*Biblia Sacra cum glossis*, I, p. 123 y ss.). A principios del siglo XII el Anónimo Normando afirmaba que al atravesar el Mar Rojo del bautismo, los elegidos están libres "de manu Egiptorum spiritualium" (Williams, *op. cit.*, p. 144).

[9] La analogía Moisés-Cortés es otro ejemplo de interpretación tipológica de la Biblia, popular en la Edad Media. Kantorowicz analiza el significado de la metáfora mosaica en la idea carolingia de la monarquía (Kantorowicz, *Laudes Regiae*, pp. 56-57). Un ejemplo de principios del siglo XII de la identificación del *dux*

Mesías. Mendieta pertenecía a una tradición que tomó sus jerarquías muy en serio. Al asignar a Cortés el rango de un Moisés, le estaba concediendo el más alto puesto que en la jerarquía terrestre podía otorgarse a quien no usaba ni sotana ni diadema real.

Las Casas fracasó al ataviar a su héroe Colón con las vestimentas mosaicas. Habría sido la metáfora perfecta describir la misión divina de Colón. Las Casas muy rara vez invocó imágenes del Viejo Testamento, en parte porque sus oponentes, que preconizaban el uso de la fuerza para convertir a los indios, con frecuencia citaban los precedentes del Viejo Testamento. Las Casas tuvo predilección por el Nuevo Testamento.[10] Hay, sin embargo, otra explicación que es más satisfactoria. El Colón de Las Casas era un héroe de acuerdo con el patrón de la antigüedad clásica. El Cortés de Mendieta era un *dux populi* del Viejo Testamento. Las Casas dio a Colón todas las virtudes humanas y las dotes intelectuales tradicionalmente consideradas propias de un gran hombre. Se insistió en la supuesta ascendencia de Colón en la nobleza romana. Un héroe debía tener linaje noble y ¿qué habría más noble que unos ancestros romanos? La etimología de su primer nombre, *Christum ferens* (el que carga a Cristo), fue interpretada como símbolo de la elevada misión que le había asignado la Providencia. El relato que de la hazaña de Colón hizo Las Casas, recuerda a Tácito, en sus biografías de los emperadores, Colón, dotado de todas las perfecciones humanas, fue elevado de la obscuridad a la altura de la fortuna y la prosperidad por sus descubrimientos, sólo para terminar sus días en la miseria y la humillación. El gran héroe había caído y su caída era el castigo divino por el maltrato a los nativos. Al modelar a Colón con el molde de un héroe clásico, Las Casas fue capaz de convertirlo en instrumento divino, y sin embargo quedar libre de criticar al descubridor por su opresión de los indios. Las Casas estaba además impresionado por el esplendor del ascenso de su héroe y el estrépito de su caída. Por esta razón no le aplicó el tratamiento vituperativo que de ordinario Las Casas reservaba para aquellos que habían tomado parte en la explotación de los nativos.[11]

El Cortés de Mendieta presenta un contraste con el Colón de Las Casas. Las dotes intelectuales y morales no eran muy importantes

populi con Moisés se encuentra en el Anónimo Normando, "De consecratione pontificum et regnum", en *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII* en *Monumenta germaniae historica*, 3 volúmenes, Hánover, 1896-1897, III, p. 666.

10 Las Casas contestó a la pretensión de Enciso de que las Indias eran la "tierra prometida" de los españoles, diciendo que los cristianos no tenían necesidad de seguir las duras leyes de Moisés, puesto que Jesús les había enseñado otra cosa (Llorente, *Colección de las obras de Las Casas*, I, p. 425; Hanke, *La lucha por la justicia*, pp. 48-52).

11 Las Casas, *Historia*, I, pp. 41-50; II, pp. 176-177; III, p. 196.

para Mendieta; por eso lo que más subrayó fue el fervor religioso de Cortés. Mendieta no desperdició su energía en intentos por conectarlo con la nobleza romana. [12] Cortés aparece en las páginas de la *Historia eclesiástica indiana* para llevar a cabo la conquista de los aztecas; una vez que esa tarea fue cumplida, desaparece. La historia de sus infortunios posteriores ni siquiera son mencionados.

Mendieta, como muchos de sus contemporáneos, encontró un paralelo entre las carreras de Hernán Cortés y Martín Lutero. Ambos, escribió, nacieron en el mismo año. En 1519 Cortés emprendió la conquista de México, cuya principal consecuencia sería la creación de una nueva cristiandad al otro lado del Atlántico. En el verano de 1519 en un debate público con el doctor John Eck, Lutero se vio obligado a admitir que no sólo el Papa sino aun un concilio eclesiástico podían errar. Poco después de este debate, Lutero afirmó que el Papa debía ser un Anticristo. Por tanto Lutero, según Mendieta, estaba destruyendo en el Viejo Mundo, mientras que Cortés construía en el Nuevo Mundo. En Europa aparecía el Anticristo y en América el nuevo Moisés. Las pérdidas de la Iglesia en el Viejo Mundo se compensaban con las ganancias en el otro lado del Atlántico. [13] Mendieta sugería que el Nuevo Mundo estaba restaurando el balance del poder religioso, mientras que el Viejo Mundo había sido incapaz de mantenerlo. En los siglos XIX y XX esta imagen sería secularizada. La función del Nuevo Mundo era restaurar el equilibrio del poder político que el Viejo Mundo era incapaz de mantener.

Mendieta había confundido nuevamente las fechas. Lutero había nacido en 1483, Cortés en 1485. Mendieta puede haberse confundido por la afirmación de López de Gómara de que Cortés tenía sesenta y tres años en el momento de morir en 1547. La analogía cronológica entre Cortés y Lutero no era tan perfecta como Mendieta deseaba, pero esto no alteró el hecho de que sus contemporáneos españoles a menudo, y con razón, contrastaran las carreras del reformador alemán y el capitán español. [14]

[12] Pizarro y Orellana, por otra parte, pertenece a la tradición literaria clásico-heroica de Las Casas. Pasó enormes fatigas para demostrar que Cortés no sólo era de antecedentes nobles, romanos, sino también descendiente de los infantes de Aragón. Fernando Pizarro y Orellana, *Varones ilustres del Nuevo Mundo*. Madrid, 1639, pp. 65-66.

[13] *Historia,* II, pp. 12-13.

[14] Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México,* II, p. 297. Aunque López de Gómara dijo en algún lugar que Cortés tenía sesenta y tres años al morir, en otro afirmó en forma explícita que había nacido en 1485 (*ibid.*, I, p. 41). Diego Valadés contrastó la resolución de Lutero de romper con la Iglesia en 1517 y la decisión de Martín de Valencia, que llegó el mismo año a predicar el Evangelio entre los gentiles del Nuevo Mundo. Valencia estuvo a cargo de los doce franciscanos que llegaron a la Nueva España en 1524 (Diego Valadés, OFM, *Rethorica christiana*..., Perugia, 1579, p. 233). Otros dos

Mendieta situó su analogía entre la conquista de México y la Reforma en una amplia perspectiva de historia humana y divina. Tres pueblos a los que Dios había concedido favores especiales cometieron notorios actos de infidelidad: los ángeles caídos, los judíos y los protestantes. En estas tres ocasiones Dios utilizó cosas de poco valor en sí mismas para castigar a los caídos. Mendieta tenía en mente el pasaje de San Pablo:

> Sino que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a los fuertes; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia. Corintios, I, 27-29.

Dios hizo al hombre del barro para confundir a los malos espíritus. Eligió el "abominado y desechado pueblo gentilicio" para castigar a su pueblo elegido, los judíos.[15] Y en ventura quiso llamar a los indios "esta baja nación que nos parece el estiércol y basura de los hombres" para castigar la infidelidad positiva de los luteranos y las negativas de los innumerables católicos nominales.[16] Mendieta parecía sugerir que el español seglar, como los judíos en los tiempos de San Pablo, se gloriaba de la circuncisión de la carne; mientras que los indios acabados de convertir, como los de nuevo convertidos gentiles de la antigüedad clásica, instintivamente se dieron cuenta de que "la verdadera circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en la letra; la alabanza del cual no viene de los hombres, sino de Dios."[17]

Mendieta organizó con meticulosidad su argumento para servir a muchos fines. Colocó la conversión de los indios en el esquema histórico universal. En segundo lugar, dio una respuesta de sentido trascendente a la convicción popular del seglar español de que los indios eran seres inferiores. En tercer lugar, Mendieta pudo resolver al fin sus escrúpulos sobre el tardío llamado de los indios.[18] Dios tenía buenas razones para retardar su conversión.

El acto más grandioso de Cortés, según Mendieta, no fue la conquista de los aztecas, sino la manera en que dio la bienvenida a los

ejemplos de la analogía Lutero-Cortés se encuentran en Pizarro y Orellana, *op. cit.*, pp. 66, 68, y Baltasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España, Año de 1584*, México, 1924, 11. H. H. Bancroft reprendió a los "celosísimos" cronistas que enfatizaron el paralelo Lutero-Cortés sin explicar por qué los contemporáneos hicieron esa relación (H. H. Bancroft, *op. cit.*, IX, pp. 41-42.).

15 *Historia*, III, pp. 191-192.

16 *Ibid.*

17 La cita es de San Pablo, Romanos 2:29. *Historia*, III, pp. 165-166, 191-192.

18 Ver nota 37 del capítulo II.

doce "apóstoles" franciscanos en la ciudad de México en la primavera de 1524. Los hechos esenciales de este episodio, un incidente pintoresco en la historia de la conquista, son simples. Cuando se informó a Cortés que los frailes estaban llegando a la ciudad salió a encontrarlos, acompañado por la mayoría de sus soldados españoles y una larga comitiva de caciques indios. Ya en presencia de los frailes, se arrodilló ante ellos y les besó las manos. Los frailes no le permitieron besar sus sayales. Los otros españoles y después los caciques hicieron lo mismo.

Para Mendieta esto era algo más que un gesto. Era la conquista más grande de Cortés, la victoria sobre sí mismo. Inspirado por el Espíritu Santo, actuaba "no como hombre humano sino como angélico y del cielo". [19] Mendieta subrayaba que, cuando los frailes llegaban a las afueras de la ciudad, Cortés había alcanzado la cumbre de su gloria: era el señor de un imperio, reverenciado por sus adversarios como otro Júpiter. En este momento de supremo poder terreno, fue capaz de dominar su orgullo mundano y arrodillarse ante los frailes descalzos y harapientos, quienes aunque indignos, eran los representantes de la Iglesia.

Sin duda Mendieta daba énfasis al incidente porque adulaba a su propia orden. [20] Pero además estaba entusiasmado por el ejemplo espléndido que Cortés daba a los indios. Al subrayar la deferencia y humildad con que el heroico Cortés trataba a los frailes, Mendieta podía insinuar que los mendicantes merecían mayor respeto de los seglares de su propio tiempo. [21] Mendieta tenía en mente la política del gobierno de Felipe II que restringía la autoridad de los frailes.

Para ver hasta qué punto Mendieta empleaba este incidente para sus propósitos, basta contrastar su tratamiento con el de otros relatos. Torquemada, su colega franciscano, que una generación más tarde copiaría casi a la letra el relato de Mendieta, agregó algo que alteró el tono y el espíritu del significado que le dio Mendieta. Torquemada observó que era:

> Un acto casi semejante al de los Reies Católicos, en la consagración del Arçobispo de Toledo, Don Frai Francisco Ximenez, en el qual

[19] Mendieta basó su relato en el testimonio oral de Juan de Villagómez, un caballero de la casa de Cortés, que fue enviado por su amo a Veracruz para escoltar a los frailes a la capital. *Historia*, II, pp. 51-55. Mendieta dice que la recepción de los frailes por Cortés fue tema de muchas pinturas. Tengo la impresión de que ninguna de esas pinturas sobrevivió. George Kubler no parece indicar lo contrario.

[20] Los cronistas de las otras órdenes mendicantes lo mencionaron ocasionalmente. Véase Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*, p. 4. Grijalva (un agustino) no lo menciona.

[21] *Historia*, III, pp. 149-154; *Cartas de religiosos*, p. 13.

acto le besaron la Mano y recibieron del paternal Bendición, acuio egemplo hicieron lo mismo todos los Grandes, y Señores, que se hallaron presentes. [22]

Las palabras de Mendieta sugieren que el acto de Cortés era excepcional, raro y novedoso. Torquemada daba la impresión de que la recepción de Cortés era una muestra del reconocimiento tradicional que los gobernadores seculares solían conceder al sacerdocio.

El otro agregado de Torquemada es una ampliación de lo dicho por Mendieta. Su significación no está en la liturgia de la Iglesia cristiana medieval. Torquemada agregó que Cortés se quitó la capa y la extendió en el suelo para que los frailes caminaran sobre ella. [23] Después comparó la entrada de los doce franciscanos a México con la llegada de Cristo a Jerusalén el Domingo de Ramos. El doctor Kantorowicz ha probado que la entrada de Cristo a Jerusalén el Domingo de Ramos, era el acostumbrado advenimiento (*adventus*) de un rey a una ciudad o monasterio, como se celebraba en la liturgia. El tránsito del alma de este mundo y su llegada a las puertas del cielo (*adventus animiae*) se consideraba análoga a la jornada de un rey y su recepción a las puertas de la ciudad (*adventus regis*). La llegada del alma después de su larga jornada era la representación de una entrada triunfal en la Jerusalén celestial. Tanto el rey como la ciudad se transformaban al acercarse el uno a la otra. Cada una de las ciudades terrenas se convertían en otra Jerusalén a la llegada de los ungidos, y el rey en su entrada se parecía más y más a Cristo. Algunas veces la venida del rey era aclamada como el principio de una nueva edad dorada, otras la nota mesiánica sería sonada y el rey era anunciado como el esperado, como el Mesías. [24]

En tiempos de Torquemada el significado litúrgico de esta vieja imagen se había convertido en una fórmula curtida por el uso de siglos. Su novedad e interés está en su aplicación al escenario americano. Con el acercamiento de los doce frailes a la capital, México se convertía en la nueva Jerusalén y los frailes en hombres apostólicos. Lo conmovedor de esta imagen antigua está en su referencia al principio de la conversión de los indios de la Nueva España. La venida de los doce franciscanos es la aurora de la edad dorada de la Iglesia indiana. Más aún, cada uno de los frailes asumía el carácter de Mesías que había recorrido miles de millas para rescatar a los indios de la servidumbre de la idolatría. El detalle de la capa es in-

[22] Torquemada, *op. cit.*, III, p. 21.

[23] *Ibid.* Torquemada citó el Memorial del conquistador Rafael de Trejo como fuente para este detalle adicional. García Icazbalceta informa que este memorial ha desaparecido (García Icazbalceta, "Noticias", XXXV).

[24] La discusión de la llegada del rey en la liturgia medieval se basa en las informaciones de Ernst Kantorowicz, "The King's Advent' and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina", *Art Bulletin*, XXVI, pp. 207-231.

teresante, porque Cortés actúa como el *hebraeorum pueri*, que aparecía en representaciones litúrgicas medievales durante las celebraciones del Domingo de Ramos.[25] Al agregar unas líneas al texto de Mendieta, Torquemada pudo crear una perspectiva bastante diferente.

Bernal Díaz, que estaba presente en la ceremonia, la describe breve y simplemente.[26] La piedad del viejo soldado se conmovió, pero su fuerte era la historia profana, no la sagrada. En López de Gómara era un detalle sucinto y comprensible, le otorgó a la acción de Cortés una piedad genuina y el deseo de sentar un buen ejemplo para los indios.[27] Desgraciadamente, dos de los principales actores no nos dejaron sus puntos de vista sobre la historia. Ni Cortés, ni fray Toribio de Motolinía, uno de los doce franciscanos, mencionaron el incidente en sus escritos. Gómara tocó dos de los motivos claros de Cortés, aunque en las dos situaciones se le escapó el drama. La bienvenida de Cortés impresionó a los frailes tanto como a los indios. Él no tenía que considerar su recepción a los doce franciscanos como autoconquista del otro mundo, como Mendieta nos hace creer, sino como medio para solidificar su control político sobre los aztecas conquistados. La conquista de las almas de los indios por los frailes era el complemento necesario a la conquista de los cuerpos. Por tanto, Cortés creyó prudente transferir a los mendicantes parte de su prestigio ante los nativos, y desde su punto de vista, una alianza política con los frailes era, más que deseable, necesaria. Tener a los franciscanos como enemigos hubiera significado el desastre. Como aliados podían serle útiles, no sólo con los indios sino también con los colonizadores españoles, con los oficiales reales y la Corte de España.[28] Cortés no desperdició la primera oportunidad para comenzar a cimentar un entendimiento. En términos políticos, Cortés no se venció a sí mismo, como afirmaba Mendieta. Por el contrario, Cortés "venció" a los doce franciscanos, al empezar a convertirlos a ellos y a sus sucesores en sus aliados y defensores. En las páginas de la *Historia eclesiástica indiana*, Mendieta se "arrodilló y besó la mano de Cortés". Aunque Cortés planeara fríamente esta recepción a los frailes para producir la máxima impresión en ellos y en los indios, el día apro-

25 Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, 2 volúmenes, Oxford, Clarendon Press, 1933, I, pp. 90-98.

26 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, III, pp. 10-11.

27 López de Gómara, *op. cit.*, II, pp. 113-114.

28 Simpson ha observado la alianza práctica que existía entre los franciscanos y el partido de Cortés. El vacilante apoyo que los dominicos dieron a Nuño de Guzmán ligados ambos con el Consejo de Indias, nunca se ha estudiado en forma adecuada (Simpson, *The Encomienda*, p. 186).

piado él desempeñó el papel que se había adjudicado, con el gusto y entusiasmo propios de su temperamento. [29]

Lo que Mendieta apreciaba más en Cortés era el celo que siempre mostró en lo que tocaba a la conversión de los nativos. La cita que hace Mendieta de la Cuarta Carta de Cortés a Carlos V nos conduce al meollo de la materia. Él urgía que la conversión se confiara a las órdenes mendicantes, a las que la Santa Sede otorgaría poderes episcopales. Para fundar y mantener monasterios, debería dárseles a los frailes las rentas de los diezmos. La parte más significativa del pasaje, sin embargo, es en donde Cortés expresa una gran desconfianza hacia el episcopado y el clero secular:

> Porque habiendo obispos y otros prelados, no dejarían de seguir la costumbre que por nuestros pecados hoy tienen, en disponer de los bienes de la Iglesia, que es gastarlos en pompas y en otros vicios; en dejar mayorazgos a sus hijos y parientes... E si agora viesen [los indios] las cosas de la Iglesia y servicio de Dios en poder de canónigos e otras dignidades, y supiesen que aquéllos eran ministros de Dios, y los viesen usar de los vicios y profanidades que agora en nuestros tiempos en esos reinos usan, sería menospreciar nuestra fe y tenerla por cosa de burla; y sería a tan gran daño, que no creo aprovecharía ninguna otra predicación que se les hiciese. [30]

Mendieta suscribió estos sentimientos con entusiasmo. Es suficiente subrayar que tanto Mendieta como Cortés pertenecían a la tradición anticlerical de la iglesia medieval, tema que examinaremos con algún detalle en el capítulo v. Cortés y Mendieta compartían una afinidad ideológica profunda: la convicción de que los sacerdotes deberían practicar con rigor la pobreza, y en ambos existía un desprecio para los que no la practicaban. En este ideal puede encontrarse una de las explicaciones básicas para que Mendieta hiciera a Cortés la figura central de la historia americana.

[29] Madariaga subrayó el deseo de Cortés de impresionar tanto a los españoles como a los indios con "el poder del espíritu". La imagen de Mendieta sobre la autoconquista de Cortés llamó la atención de Madariaga, que no subrayó las ventajas políticas que Cortés recibía por el episodio. Salvador de Madariaga, *Hernán Cortés*, pp. 426-429. Braden ha repetido el relato de Mendieta. Charles Braden, *Religious Aspects of the Conquest of Mexico*, Durham, Duke University Press, 1930, p. 128. H. H. Bancroft se acerca a entender el significado real del episodio. Su relato está un poco fuera de foco porque atribuye la recepción de Cortés a un deseo: apaciguar a los frailes. Lo que Cortés buscaba era una alianza con ellos. Bancroft, *op. cit.*, x, pp. 165-167.

[30] Francis A. MacNutt, *Letters of Cortes*, 2 volúmenes, Nueva York y Londres, Putnam, 1908, II, pp. 214-216; *Historia*, II, pp. 21-23. Mendieta volvió a citar este mismo pasaje en una carta al licenciado Juan de Ovando. *Cartas de religiosos*, p. 124.

Mendieta consideraba a los obispos y al clero secular como ciudadanos de la ciudad terrena. La conversión de los indios de México hubiera sido un fracaso tan funesto como la conversión de los nativos de las islas, si la tarea hubiera sido dirigida por el clero secular. Por tanto, la insistencia de Cortés en que la conversión se confiara a las órdenes mendicantes, había prevenido, según Mendieta, que la catástrofe de las islas se repitiera en Nueva España. En este contexto Mendieta llegó a su conclusión final sobre Cortés:

> Aunque nunca Cortés oviera hecho en toda su vida otra alguna buena obra, más que haber sido la causa y medio de tanto bien como éste, tan eficaz y tan general para la dilatación de la honra de Dios y de su santa fe, era bastante para alcanzar perdón de otros muchos y más y mayores pecados de los que de él se cuentan, con solo un *Deus propitius esto mihi peccatori*, de verdadera contricción. [31]

Tal vez las dos más provocativas interpretaciones de la carrera de Cortés en el siglo XVI, fueron las de López de Gómara y la de Mendieta. Hay similitudes y contrastes sorprendentes en los puntos de vista de los dos escritores.

Los dos creían en la teoría del "héroe" en la historia. López de Gómara compartía con Maquiavelo la convicción de que el hombre de genio conformaba en gran medida el éxito de los acontecimientos. Maquiavelo atribuyó a la fortuna el elemento de la contingencia en la historia. López de Gómara se inclinaba a otorgar este papel a la Providencia. La tesis que provocó la ira de Bernal Díaz —de que la conquista de México era la biografía de Hernán Cortés— se desprendía de la concepción que de la historia tenía López de Gómara, aristocrática, individualista y heroica. [32]

Mendieta, como López de Gómara, subrayó el papel de Cortés. El que un par de cientos de soldados españoles pudiera vencer al poderoso imperio azteca impresionó a la mayoría de sus contemporá-

[31] *Historia*, II, p. 25. Mendieta disculpó a Cortés de los cargos que le habían lanzado "hombres de gran reputación", acusándolo de ser un tirano. Sin duda Mendieta tenía presente a Las Casas, pero no mencionó ningún nombre. *Ibid.*, p. 15.

[32] Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, p. 157. Iglesia subrayó otro aspecto de la motivación de Bernal. Bernal no sólo se había enfurecido por la concepción aristocrática, heroica e individualista de la historia de Gómara, sino también porque había pasado gran parte de su vida tratando de persuadir a la Corona les concediera privilegios a él y a los de su clase. Era, por así decirlo, un veterano que siempre había estado esperando el siguiente. dividendo. Ramón Iglesia, "Dos estudios sobre el mismo tema" en *El hombre Colón y otros ensayos*, México, El Colegio de México, 1944, pp. 53-96.

neos como algo poco menos que una maravilla increíble.[33] Tanto López de Gómara como Mendieta atribuyeron este casi milagroso acontecimiento a Cortés. El Cortés de López de Gómara era de este mundo, el de Mendieta era providencial. López de Gómara pintó a Cortés como un héroe renacentista, pero Mendieta lo visualizó como una especie de *dux populi* del Viejo Testamento, en el modelo de Moisés.

Mendieta no sólo idealizó a Cortés, sino que buscó dotar a su propia orden franciscana del aura mágica del conquistador de los aztecas. Uno de los capítulos de la *Historia eclesiástica* lleva el curioso título de: "que la conservación de esta tierra, y el no haberse perdido después de ganada, se debe a los frailes de San Francisco, así como la primera conquista de ella se debe a Don Fernando Cortés y a sus compañeros". Mendieta agregaba: "Si fue justa o injusta, lícita o ilícita, no trato de ello, sino de la similitud en razón de las gracias que se deben, así en lo uno como en lo otro."[34]

Mendieta tenía en mente la situación precaria en la que se encontraban los españoles poco antes de la caída de Tenochtitlan. Los indios eran ariscos e inquietos. Muchos contingentes de las fuerzas españolas estaban fuera de la capital e incluso Cortés había marchado a la desventurada expedición a Honduras. Mendieta aseguraba que los frailes habían prevenido que maduraba una conspiración india, ya que los neófitos los mantenían informados de todo lo que pasaba en el campo indio. No sólo eso, sino que los frailes literalmente se pusieron frente a los cañones de los españoles facciosos, quienes inconscientes de la inquietud de los indios, estaban a punto de empeñarse en una guerra civil.

33 La naturaleza milagrosa de la conquista que excitó a los primeros historiadores del gran evento, ha dado paso a la explicación "natural" de los historiadores modernos. La conclusión de Vaillant es uno de los ejemplos que se deben apuntar. "La caída de los aztecas no puede explicarse en términos de historia europea y las razones clásicas dan un cuadro falso. Moctezuma, singularizado por los autores europeos como un monarca débil y vacilante, era un dirigente tribal desprovisto de los derechos constitucionales de un soberano europeo. Su imperio es también una creación europea ya que consistía en realidad, de comunidades intimidadas suficientemente como para pagar tributo, pero sin ninguna obligación hacia las costumbres gubernamentales aztecas. Los aztecas eran guerreros, pero no soldados en el sentido europeo. Dados los requisitos de dirección y organización explicados, cualquier fuerza expedicionaria europea podría haber tomado México. La trágica y valiente resistencia de Tenochtitlan no fue tanto una defensa militar como la acción heroica de un grupo de individuos luchando por sus vidas." Vaillant, *op, cit.*, p. 264. William Robertson fue el primer historiador que notó el error de los primeros historiadores españoles al aplicar los conceptos y patrones europeos a la sociedad azteca. William Robertson, *The History of America.* 3 volúmenes, Londres, 1796, III, pp. 191-192.

34 Mendieta, *Historia*, II, pp. 74-76.

Mendieta citó a su mentor, Motolinía, testigo de vista. Motolinía mencionaba el incidente sólo de pasada.[35] Una comparación cuidadosa de los dos textos revela que Mendieta exageró y dramatizó el incidente al extremo de sugerir que los franciscanos habían llevado a cabo la "segunda conquista". ¿Por qué? Los colonizadores españoles tendrían que agradecer a los frailes y, de hecho, deberían aceptar el consejo de los franciscanos. Al sugerir que los frailes eran tanto los conquistadores espirituales como militares, Mendieta buscaba proporcionar una base histórica precisa para las aspiraciones políticas de los franciscanos.

[35] Toribio de Motolinía, OFM. *Memoriales,* México, 1903, p. 27.

PARTE II

LA EDAD DE ORO DE LA IGLESIA INDIANA

(1524-1564)

CAPÍTULO IV

GERÓNIMO DE MENDIETA Y CARLOS V

Mendieta reconstruyó la historia del Nuevo Mundo alrededor de tres ideas centrales. Una, que el significado profundo de la historia del Nuevo Mundo era escatológico. La segunda, que el periodo entre la llegada de los doce franciscanos "apóstoles" en 1524 y la muerte del virrey don Luis de Valasco, padre, en 1564, era la edad dorada de la iglesia indiana. Su tercera idea era que las décadas que mediaban entre 1564 y 1596 (cuando dejó de escribir) fueron tiempos de grandes calamidades para la nueva iglesia. La periodización hecha por Mendieta de la historia del Nuevo Mundo estaba inspirada por imágenes derivadas del Viejo Testamento y del Apocalipsis de San Juan. La era precortesiana correspondía a la esclavitud egipcia de los indios, es decir, la servidumbre de la idolatría. Cortés era el nuevo Moisés que había liberado a los nativos de la esclavitud de Egipto y los había conducido a la tierra prometida de la Iglesia. El periodo 1524-1564 fue la edad dorada de la iglesia indiana, al igual que el tiempo que medió entre Moisés y la destrucción de Jerusalén por los babilonios fue la edad dorada de la monarquía judaica. La tercera edad, después de 1564, era el gran tiempo de calamidades del Apocalipsis. En términos del Viejo Testamento ésta era de la iglesia indiana correspondería al cautiverio de los babilonios.

Ramón Iglesia hizo algunos comentarios sobre el papel de Mendieta y Torquemada para crear la leyenda de Valderrama como el melancólico y miserable "azote de los Indios".[1] Que ellos fueran hostiles hacia él es comprensible. El visitador, licenciado Valderrama, cuya llegada en 1563 fue inmediatamente seguida por la muerte del virrey Velasco, trató de aumentar el tributo de los indios. Como frailes, Mendieta y Torquemada no simpatizaron con esta medida. Valderrama fue contrario a la administración por órdenes mendicantes de Velasco, así como a ciertos abusos en la administración de los frailes. Estos excesos eran atribuidos a la imprudencia más que a

[1] Para conocer las evaluaciones de Mendieta y Torquemada sobre Valderrama pueden consultarse, *Historia*, I, pp. 31-32, III, pp. 222-223; Torquemada, *Monarquía indiana*, I, pp. 624-625. En 1564, Mendieta escribió una carta en nombre del provincial protestando por la política de Valderrama de aumentar el tributo indígena. El texto de esta carta está en el *Códice Mendieta*, I, pp. 29-31.

un intento premeditado.[2] Iglesia reprendió suavemente a Mendieta: "La Edad Dorada de Nueva España sólo existió en la imaginación de nuestro franciscano, único lugar donde parece que existen o han existido las edades doradas."[3] Puede resultar provechoso saber cómo es que Mendieta llegó a esta conclusión —hasta qué punto esta interpretación era una creación nostálgica de su imaginación— y hasta qué punto la situación histórica de Nueva España justificaba su pesimismo.

Mendieta vivió la mayor parte de su vida después de terminarse la edad dorada. Este hecho nos indica la existencia de un elemento nostálgico en su pensamiento. De Motolinía, su guía original y uno de los doce apóstoles, Mendieta heredó el espíritu de la gran edad que estaban viviendo, la más grande conquista espiritual desde los días de los apóstoles originales en el Viejo Mundo.[4] Para nosotros es obvio que él tenía la desgracia de pertenecer a la generación de atrincheramiento y desilusión que siguió a la edad heroica de la generación de Motolinía. Los frailes y los indios, pensaba Mendieta, podían haber creado un paraíso terrestre. Durante toda su vida en Nueva España se sintió totalmente desilusionado, ya que la posibilidad práctica de realizar su sueño parecía alejarse más y más del horizonte. Nunca debe subestimarse la causa o la intensidad de esta nota de desilusión que se percibe a través de todas las líneas que escribió. De ahí que se inclinara a idealizar algo el reinado de Carlos V, la edad que dio nacimiento a la promesa que no iba a cumplirse en su propio tiempo. En cierto sentido él se sentía engañado.

Su fe en la edad dorada de la Nueva España no estaba enraizada sólo en factores subjetivos. La idea se basaba también en una estimación no totalmente inexacta de lo que realmente pasaba en la Colonia. Mendieta se percató de que los agentes de Felipe II estaban explotando toda oportunidad de limitar los privilegios que los frailes habían adquirido durante el reinado de Carlos V para convertir a los nativos. En ese tiempo, los frailes gozaban de la confianza casi ilimitada de la Corona. El episcopado y el clero secular tenían

[2] El informe del visitador Valderrama al gobierno fue publicado en *Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México: Códice en jeroglíficos Mexicanos y en lengua castellana existente en la biblioteca del señor Duque de Osuna*, Madrid, 1878. Ver también José Ignacio Rubio Mañé, *Don Luis Velasco, Virrey popular*, México, 1944, pp. 157-160, y *Cartas del licenciado Jerónimo de Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España, 1563-65* en *Documentos para la historia de México colonial*, France V. Scholes y Eleanor Adams, eds., México, José Porrúa, 1961, VII.

[3] Ramón Iglesia, "Invitación al estudio de Fr. Jerónimo de Mendieta", p. 172. Antes de morir el señor Iglesia trabajaba en un estudio más amplio sobre Mendieta.

[4] *Historia*, II, p. 124; III, p. 219. Mendieta escribió que Motolinía había sido su guardián, pero no indicó cuándo o dónde. *Ibid.*, p. 203.

relativamente poca importancia.[5] Sin duda, según los mendicantes, el reinado de Carlos V parecía dorado. Mendieta era un historiador misionero, nada más ni nada menos.

Los recientes hallazgos demográficos de Borah, Cook y Simpson muestran una disminución de la población de cinco millones a dos y medio millones aproximadamente en tiempos de Mendieta.[6] Entre 1570 y 1590 la población alcanzó su grado máximo de disminución debido a las pestes que Mendieta presenció. Durante la epidemia devastadora de 1595-1596, Mendieta terminó su *Historia eclesiástica indiana.*[7] En ese horrendo invierno parecía como si toda la raza indígena fuera pronto a desaparecer. No es de extrañar que el viejo fraile, en la biblioteca de su monasterio, se sintiera inclinado a acentuar un poco el contraste entre el pasado dorado y el presente de horror. El hecho de que la población disminuyera poco menos que en la mitad durante el reinado de Carlos V, puede sugerir que Mendieta era algo optimista sobre su edad dorada. Los estudios demográficos recientes muestran que antes de 1540 había una disminución aguda, quizá debida al trauma de la conquista. Después hubo un periodo de relativa estabilidad, entre las grandes pestes de las décadas de 1540 y 1570. Después de la epidemia de 1576-1579 hubo una disminución constante y acentuada que no se detuvo sino hasta mediados del siglo XVII. Cuando, en términos demográficos, Mendieta consideraba el reino de Carlos V como una edad dorada, él tenía en mente la relativa estabilidad de la población alcanzada entre las epidemias de 1540 y 1570.

Lo que hizo sospechar a Iglesia fue el hecho de que en 1562 (antes de la llegada de Valderrama) y en 1596, Mendieta era en la misma medida pesimista.[8] En 1562 las tensiones entre el virrey Velasco —que daba un apoyo entusiasta a los mendicantes— y la Audiencia eran tan agudas, que el gobierno quedó en realidad paralizado. Este estancamiento fue una de las causas determinantes para enviar a Valderrama a la Nueva España.[9] Cuarenta años más tarde Mendieta ejercitó la prerrogativa de todos los historiadores, el derecho a reexaminar sus hipótesis. En 1595-1596 le parecía que los últimos años de Velasco habían sido decisivos. La misión de Valderrama parecía ser

5 Este problema se discutirá más ampliamente en el capítulo siguiente.

6 Ver nota 1 del capítulo X donde se comentan las fuentes demográficas.

7 *Historia*, III, p. 174. Mendieta estimó que la epidemia de 1576-1579, cuando él estaba a cargo del monasterio de Xochimilco, costó más de medio millón de indios. *Ibid.*, pp. 42-108.

8 Iglesia, *op. cit.*, p. 172. Mendieta describe esta situación deplorable en su carta de 1562. *Cartas de religiosos*, pp. 1-16.

9 Puede verse una breve descripción de esta crisis en Herbert Ingram Priestley, *The Mexican Nation*, pp. 82-84. También Rubio Mañé, *op. cit.*, p. 157 y ss. Un viejo relato, pero que aún es útil, se encuentra en H. H. Bancroft, *Works,* X, p. 573 y ss.

el punto principal, puesto que después de la muerte del primer Velasco, los virreyes se tornaron cada vez menos dóciles a los consejos de los frailes. El hecho de que ya en 1562 Mendieta sospechara que los conflictos de Velasco con la Audiencia anunciaban el comienzo del fin de un poder mendicante, efectivo y autónomo, ilustra la perspicacia de sus poderes de observación. En 1596 Mendieta confirmó lo que él sospechara en 1562 —en ninguna de las dos ocasiones se equivocó.

Los escritores modernos han seguido en general la periodización de Mendieta sobre la empresa mendicante en Nueva España. Robert Ricard, por ejemplo, señala la llegada de los jesuitas en 1572 como el punto decisivo. [10] Donde entran en desacuerdo con Mendieta es en el exagerado lustre que dio al reinado de Carlos V y en la negrura acentuada de la era de Felipe II. Pero Mendieta era, después de todo, un místico franciscano comprometido emocionalmente con los acontecimientos que describía.

Entretejidas en la interpretación de Mendieta del reinado de Carlos V hay una serie de reformas políticas y eclesiásticas cuya puesta en vigor, pensaba, no sólo consolidaría los principios favorables de la nueva iglesia, sino llevaría también a la creación del paraíso terrestre en las Indias. La edad dorada de la iglesia indiana es en realidad la crónica que Mendieta hizo de la ciudad celestial que frailes e indios construían juntos en el Nuevo Mundo.

10 Ricard, *La "conquete spirituelle" du Mexique*, IX y ss. También Ricard, "La règne de Charles Quint, age d'or de l'histoire mexicaine?", *Revue du Nord*, XVII (abr.-jun. 1960), pp. 241-248. Este artículo es, en gran parte, un anáilsis de la primera edición de mi libro.

CAPÍTULO V

LA IGLESIA INDIANA Y LA IGLESIA APOSTÓLICA PRIMITIVA

Muchos de los frailes mendicantes del siglo XVI, incluyendo a Mendieta, tenían conscientemente una idea apostólica de su propia misión en el Nuevo Mundo. Se remitían a la edad de los doce apóstoles, no sólo como fuente de inspiración sino también como el prototipo de sus propias labores misioneras.

El significado del ideal apostólico en la historia del Nuevo Mundo puede ser comprendido sólo dentro del esquema de la civilización medieval. En el siglo XIII emergieron tres patrones místicos y mesiánicos, cada uno de los cuales derivó su vitalidad del anhelo de un renacimiento del mundo. Existió primero una esperanza político-histórica de una vuelta a la edad dorada de Augusto —ideal que encontró sus dos expresiones culminantes en el emperador Federico II (1194-1250) y en la *De monarchia* de Dante. Otro deseo fue exigir que la Iglesia volviera a la edad de Cristo. Los sacerdotes debían practicar de nuevo la pobreza, como en la iglesia primitiva antes de Constantino, el emperador (311-337). Después de Constantino, la Iglesia había adquirido la riqueza temporal y diversos vicios mundanos, de los cuales la avaricia era el más deplorable. La imitación de Cristo preconizada por San Francisco fue la más completa realización de este deseo de retorno a la edad de Cristo. El casamiento místico de Francisco con doña Pobreza ilustra la forma en que el concepto de iglesia apostólica primitiva se identificaba con la doctrina de la pobreza. El tercer anhelo era la esperanza de que el hombre pudiera volver a la simplicidad e inocencia de Adán. Los seguidores de Joaquín de Flora profetizaron que todos los hombres alcanzarían una perfección casi angelical durante la edad tercera, la del Espíritu Santo. Los ideales de la pobreza apostólica y la simplicidad adánica entrañaban la liquidación de todos los cambios de la Iglesia, desde su reconocimiento por el emperador Constantino. La monarquía Papal de Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII; la jerarquía política de la Iglesia y su organización; el predominio de la jurisprudencia durante la Baja Edad Media; el escolasticismo institucionalizado en las nuevas universidades fueron, por tanto, repudiados.

Estas corrientes místicas algunas veces desembocaban en la herejía, ya que en este periodo tanto el misticismo como la herejía eran subjetivas en su tendencia. Algunas veces el misticismo de la pobreza se alió con el antisacramentalismo, como en el movimiento de Peter Waldo. Inocencio III se dio cuenta de la necesidad y de las ventajas de incorporar una parte del culto a la pobreza al círculo mágico de la Iglesia romana. Fue esta concepción la que lo incitó a actuar como cauto cofundador de las órdenes franciscana y dominica. [1]

La historia de los franciscanos fue una lucha prolongada y amarga entre los espirituales —que pugnaban por la aplicación rigurosa del voto de pobreza franciscano— y los conventuales —que no la aplicaban. Para los espirituales la consagración a la pobreza apostólica llegó a ser "el octavo sacramento". El conflicto se agravó por el apoyo de la Santa Sede a los conventuales y la alianza entre espirituales y joaquinitas, ambos dedicados al culto evangélico de la pobreza, compendiado en la imagen de la iglesia apostólica primitiva. Durante la tercera edad, del Espíritu Santo de los joaquinitas, la iglesia "espiritual" de los frailes reemplazaría a la iglesia "carnal" de los Papas y todos los hombres vivirían en pobreza apostólica.

A principios del siglo XIV el Papa Juan XXII declaró heréticos a los franciscanos espirituales, pero la rama de los observantes franciscanos, con su decidido énfasis en el voto de San Francisco de estricta pobreza y una práctica continuada de ascetismo, estaba influida por el espíritu joaquinita, sin poner en peligro su ortodoxia. Por tanto los franciscanos espirituales en sí desaparecieron de los reinos ibéricos después de la primera fase de la lucha entre las casas de Anjou y Aragón por el reino de Sicilia (de 1282 en adelante), pero las aspiraciones joaquinitas sobrevivieron con vigor a la supresión de los espirituales. Américo Castro ha demostrado con amplitud la vitalidad y persistencia de los ideales de pobreza, clericalismo antisecular y la presencia del Apocalipsis en el monasticismo medieval tardío en España. [2] Estas aspiraciones nutrieron a los franciscanos observantes, en particular a los de la provincia de San Gabriel, en Extremadura, de donde provendrían muchos de los primeros misioneros llegados a la Nueva España. Durante el reinado de Fernando

1 Sobre el trasfondo europeo pueden consultarse: Dante, *Infierno,* XIX, p. 115. Benz, *Ecclesia spiritualis Kirchenidee.* Grundmann, *Studien über Joachim von Floris.* Bett, *Joachim of Flora.* D. S. Muzzey, *The Spiritual Franciscans.* Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite.* Douie, *The Fraticelli.*

2 Van Heuckelum, *Spiritualistische Strömungen an der Hofen von Aragón und Anjou.* Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico: espiritualismo, mesianismo y actitud personal en los siglos XIV al XVI.* Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1949. Lo más polémico de la tesis de Castro es la idea de que los exponentes de esta actitud eran conversos de origen. Que algunos sin duda lo fueron, es innegable, pero la generalización no es válida. En América muy pocos místicos apocalípticos tenían antecesores conversos.

e Isabel, los franciscanos observantes jugaron un papel preponderante en la iglesia española.

Su ascenso se une a la biografía del más influyente de los franciscanos observantes de ese periodo, Ximénez de Cisneros, confesor de la reina Isabel después de 1492, provincial franciscano en Castilla, arzobispo de Toledo, primado de España, inquisidor general después de 1507, dos veces regente, fundador de la Universidad de Alcalá y patrocinador de la Biblia políglota. La reina confió a Cisneros la tarea de limpiar y llevar a cabo la necesaria reforma para evitar los abusos clericales. Tomando como modelo a sus observantes reconstruyó el clero regular, al convertirse en la Orden Franciscana en 1517, cuando todos los monasterios conventuales fueron cerrados. El culto apostólico de la pobreza recibió un potente aliento de vitalidad, lo que permitió que esta idea jugara un papel efectivo en la conquista espiritual del Nuevo Mundo. La reforma de Cisneros preparó al clero regular para enfrentarse al reto que pronto representó la conquista de los aztecas realizada por Cortés. La conversión de los indios mexicanos coincidió con uno de esos renacimientos periódicos de ascetismo y disciplina, tan característicos de la iglesia cristiana medieval. Y esta particular renovación de fervor estuvo fundida en el molde ascético franciscano con una evidente base joaquinita.

La supervivencia del espíritu joaquinita en el siglo XVI ha sido demostrada suficientemente. La convicción espiritual franciscana concreta de que los frailes no debían administrar el bautismo fue tan persistente, que a principios del XVI el cardenal Quiñones tuvo que obtener una bula Papal para disipar las dudas de algunos franciscanos misioneros en México. Fray Martín de Valencia, guía y conductor de los "doce apóstoles" de México, estuvo inspirado por los ideales apocalípticos joaquinitas. Influido por *Liber conformitate vitae beati ad vitam Domini Jesus* del joaquinita Bartolomeo de Pisa, tuvo varias visiones apocalípticas sobre su misión apostólica en México. También se descubren influencias joaquinitas en la malograda misión franciscana en la costa de Venezuela, en 1516. Por otra parte, el arzobispo Zumárraga fue uno más de los que estuvieron bajo el hechizo del humor apocalíptico. [3]

[3] Varios de los reseñadores de la primera edición tuvieron razón en llamarme la atención a mi confusión entre los franciscanos espirituales y los observantes. La redacción revisada debe dilucidar tal confusión. Para el trasfondo español y americano pueden consultarse los siguientes trabajos: Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, pp. 55-75; "Novo mundo e fim do mundo", *Revista de Historia*, (São Paulo) XXXII (dic. 1952), pp. 3-6; "Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde", *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au debut XVIe siècle* (mayo 1957), pp. 25-36. George Kubler, *Mexican Architecture in the Sixteenth Century*, I, pp. 3-14. Miguel Ángel, OFM. "La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XXVI (ene.-feb. 1912), pp. 157-214. *Archivo Ibero-Americano*,

El primer arzobispo de México personifica de hecho las dos diversas corrientes intelectuales que nutrieron a la conquista espiritual de México. Ascético riguroso, franciscano observante, fue también discípulo de Erasmo y Tomás Moro. El humanismo erasmista, como se interpretó en México, se unió a la tradición joaquinita modificada y al ascetismo franciscano observante para crear ese clima especial de opinión que puede ser evocado mejor mediante el término *philosophia Christi*.

Tal era la herencia ideológica de Mendieta. Su importancia estriba en que de hecho articuló estas aspiraciones en forma literaria, después de que esos ideales habían perdido parte de su fuerza inspiradora de la empresa misionera. La imagen de la iglesia apostólica primitiva sería el concepto clave en esta constelación de ideas.

La convicción de Mendieta no era compartida por todos los franciscanos. Una visión más representativa de la mayoría fue la de Pedro de Azuaga. Los dos franciscanos estaban de acuerdo en la necesidad de un régimen de tutelaje; se basaban para ello en la idea de que los indios se hallaban indefensos en su contacto con los españoles. Mendieta subrayó la posibilidad de que los indios pudiesen alcanzar la perfección terrena, si quedaban bajo la supervisión exclusiva de los frailes. Azuaga, por su lado, atribuyó al temor más que a una convicción profunda la rápida aceptación de la verdadera fe por los indios, a quienes veía tímidos, oportunistas e hipócritas. Pensaba que si el poder militar español no hubiera sido tan fuerte, los indios habrían expulsado a los frailes y repudiado el cristianismo.

Todo hispanista sabe que las primeras misiones de franciscanos y dominicos que llegaron a La Española (1500 y 1510) y a Nueva España (1524 y 1526), estaban compuestas de doce frailes, porque como lo explicaba un relato contemporáneo, "éste era el número de los discípulos de Cristo. [4] Las fuentes franciscanas no dejarían de mencionar la *imitatio Christi* de San Francisco, que también empezó su vida apostólica con doce discípulos. [5] Fray Toribio de Motolinía expresó este espíritu apostólico que permeaba la iglesia española en su propio tiempo, al escribir:

XVII (segunda época) (ene.-dic. 1957). El volumen completo está dedicado a la *Introducción a los orígenes de la observancia en España: las reformas en los siglos XIV y XV*. Juan Meseguer Fernández, OFM. "A Doubt of the Franciscan Missionaires in Mexico solved by Pope Paul III at the Request of Cardinal Quiñones", *The Americas*, XIV (oct. 1957), pp. 183-189.

4 Wadding, *Annales minorum*, XVI, p. 188; *Historia*, II, p. 42; Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, p. 4 La primera misión agustina llegó a la Nueva España en 1533 y estaba compuesta de siete frailes.

5 Wadding, *op. cit.*, p. 188; *Historia*, II, p. 42.

Porque, para esta vuestra tierra y entre esta humilde generación convenía mucho que fueran los obispos como en la primitiva Iglesia, pobres y humildes, que no buscaran rentas sino ánimas, ni fuera menester llevar tras sí mas de su pontifical, y que los indios no vieran obispos regalados, vestidos de camisas delgadas y dormir en sábanas y colchones y vestirse de muelles vestiduras, porque los que tienen ánimas a su cargo han de imitar a Jesucristo en humildad y pobreza, y traer su cruz a cuestas y morir en ello. [6]

Vasco de Quiroga —oidor en la Segunda Audiencia (1530-1535), obispo de Michoacán y fundador de los hospitales de Santa Fe— estuvo inspirado no sólo por la *Utopía* de Tomás Moro, sino también por el ideal apostólico:

Me parece cierto que veo... en esta primitiva nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los santos apostoles. [7]

El deseo de Cortés de que la nueva iglesia indiana fuera erigida por los franciscanos consagrados a la pobreza apostólica y no por los amigos del lujo, obispos y sacerdotes mundanos, sería de nuevo subrayado.

6 Motolinía, *Historia,* p. 190. Kubler cita el ejemplo de fray Francisco de Quiñones, comisario general de los franciscanos en 1524, a quien periódicamente le sobrecogió el impulso de asumir la dirección personal de la campaña misionera de la Nueva España a imitación de los doce apóstoles. Kubler, *op. cit.,* pp. 8-9; Ángel, *op. cit.,* pp. 167, 178-179, 188-189, 192-193.

7 Ver los Memoriales de Quiroga en la *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía,* x, pp. 482-495; XIII, pp. 422-429. Silvio Zavala queriendo subrayar el carácter humanista en el pensamiento de Quiroga, puso en relieve la influencia de la *Utopía* de Moro y minimizó la inspiración derivada del anhelo milenario de regresar a la simplicidad de la iglesia apostólica primitiva. Silvio Zavala, *Ideario de Vasco de Quiroga.* México, El Colegio de México, 1941, p. 57. Quiroga recibió sugestiones prácticas para organizar sus hospitales de la *Utopía,* pero creo que su inspiración también provenía del misticismo cristiano de finales de la Edad Media. La nota del otro mundo, característica de Quiroga, está ausente por completo en la *Utopía.* Grijalva, a principios del siglo XVII, interpretó los hospitales de Santa Fe exclusivamente como una renovación del espíritu de la iglesia apostólica (Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. San Agustín en las provincias de la Nueva España,* pp. 16-17. Es esta inspiración doble —medieval y renacentista— lo que hace de Quiroga una figura significativa. Los cronistas mendicantes de finales del XVI también estaban saturados de espíritu apostólico, pero como representantes de la Contrarreforma, casi no tuvieron influencia del humanismo de la generación anterior. No quiero decir que la idea apostólica de fines de la Edad Media no haya preparado el terreno y la influencia para el desarrollo de las ideas bucólicas y utópicas del humanismo, pero es aparente que Quiroga no tuvo contacto directo con ambos patrones de pensamiento.

Todos los cronistas mendicantes de finales del siglo XVI estuvieron encandilados con la imagen de la iglesia primitiva. Mendieta, por ejemplo, sintió la necesidad de explicar por qué la llegada de los doce apóstoles había tardado tres años después de la caída de Tenochtitlan. Dios seleccionó un apóstol para cada región del mundo. Para los aztecas escogió a fray Martín de Valencia. La conversión de los aztecas tenía que esperar hasta que fray Martín pudiera salir de España. Su imposibilidad de salir de México más tarde y predicar en otras tierras no fue accidental, según Mendieta. Dios había elegido a Valencia para México y ahí tenía que quedarse. [8]

Kenneth Latourette ha observado que a diferencia de otros grandes periodos de expansión cristiana, no sobresale una sola figura en la conversión de los indios mexicanos. En lugar de una cabeza dominante —como San Pablo en el primer siglo, San Patricio en Irlanda o San Bonifacio en Alemania— la conversión mexicana se caracterizó por la gran habilidad y entusiasmo de los misioneros. [9] Los historiadores modernos no pueden poner en duda la perspicacia de la observación de Latourette. Sin embargo, lo que es interesante notar es que los cronistas-misioneros del siglo XVI veían este asunto de manera diferente. Mendieta, por ejemplo, era en extremo consciente de los otros periodos de expansión cristiana; se mostraba también muy orgulloso de los logros evangélicos de su propio tiempo y veía a fray Martín de Valencia como el apóstol de México.

El fervor apostólico del cristianismo, que desde hacía tiempo había desaparecido en el Viejo Mundo, renacía en las Indias. El entusiasmo con que los indios recibían el bautismo sólo tuvo similares precedentes en la era anterior a Constantino. [10] Al discutir la estimación de Motolinía cuando aseguraba que para 1540, los franciscanos solos habían bautizado unos seis millones de indios, [11] Mendieta agregaba:

[8] Mendieta reiteraba una creencia medieval popular. Lo que es significativo, sin embargo, es que lo aplicara a la historia de la iglesia indiana (*Historia*, II, p. 25). Tanto Dávila Padilla como Grijalva subrayaron este punto (Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 181; Grijalva, *op. cit.*, p. 10). Motolinía menciona este episodio sin llegar a la misma conclusión que Mendieta; "No quiso [Dios]... que de los doce que él había escogido para principio y fundamento de esta conversión, alguno de ellos se ocupase en otra empresa" (Mendieta, *Historia*, III, p. 45; Motolinía, *op. cit.*, p. 193).

[9] Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, III, p. 112.

[10] Mendieta, *Historia*, II, pp. 105 y ss.

[11] Hasta muy recientemente, la mayor parte de los historiadores habían descartado las cifras de Motolinía como una exageración piadosa y una consecuencia de los supuestamente defectuosos libros de registros bautismales del fraile. Simpson y Cook, comparando fuentes militares, religiosas y urbanas, concluyeron que las estimaciones del fraile eran bastante exactas (Cook y Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, pp. 18-38). Kubler acepta las cifras de los autores para 1563 y 1600, pero piensa que la cifra de 11 000 000 para

En la segunda parte de las crónicas de los frailes menores se cuenta que por medio suyo de ellos, fue hecha gran conversión de herejes en el año de mil y trescientos y setenta y seis en Bulgaria, junto del reino de Hungría, en que baptizaron ocho frailes, dentro de cincuenta días, más de doscientos mil personas. Pero a la conversión y baptismo de esta Nueva España, tanto por tanto comparando los tiempos, pienso que ninguno le ha llegado desde el principio de la primitiva Iglesia hasta este tiempo que nosotros estamos. Por todo sea alabado y bendito el nombre de Nuestro Señor. [12]

La Iglesia anterior a Constantino era el modelo último con el que los frailes del siglo XVI medían las hazañas de su propia iglesia indiana. Tanto extensivamente (por el número de conversiones) como intensivamente (por el fervor de los conversos) la iglesia indiana fue en verdad émula digna de su prototipo en el Viejo Mundo. [13]

En ambas iglesias la práctica de la pobreza fue una forma de vida. Según fue costumbre en la iglesia apostólica primitiva, los frailes no aceptaban rentas, por lo menos durante las primeras tres décadas de su apostolado. En tiempo de Carlos V los obispos eran virtuosos y comparables en santidad a los apóstoles de la iglesia primitiva. Ésta es otra razón por la cual Mendieta identificaba la edad dorada de la iglesia indiana con el reinado de Carlos V. Los mendicantes trataban de alcanzar una realización más completa del ideal ascético cristiano mediante la práctica de la pobreza. Rara vez usaron caballos. Comían alimentos ordinarios y escasos. Los indios eran también hijos de la pobreza, se contentaban con lo más esencial en alimento, abrigo y techo. [14]

Se cuenta que uno de los doce frailes, fray Toribio de Benavente, poco después de su llegada preguntó a un español sobre el significado de la palabra *motolinía*, pues lo había escuchado repetidamente a

1519 es demasiado alta. Señala que no tomaron en consideración la crítica de Ricard, sobre las estimaciones bautismales de los frailes (Ricard, *La "conquête spirituelle"*, p. 112). La aparente uniformidad de la información demográfica en Cortés, Motolinía y Gómara, según Kubler, "puede muy bien atribuirse a convenciones retóricas, similares a las usadas en los anales de la *Reconquista* española, donde los números obedecen las leyes de la prosodia, en lugar la magnitud objetiva" (reseña de Kubler al libro de Cook y Simpson en *Hispanic-American Historical Review*, XXVIII [nov. 1948], pp. 556-559). Es posible que la concepción que los frailes tenían de la iglesia indiana como un retorno a la iglesia apostólica primitiva, los haya llevado a exagerar algo el número de conversiones, para demostrar que la iglesia indiana era verdaderamente digna de su modelo del Viejo Mundo. No hay duda que la cifra de 11 000 000 es el aspecto más polémico del estudio de Cook y Simpson. La cifra Borah-Cook de 1963, para la población prehispánica, asciende a 25 200 000. Véase nota 1 del capítulo X.

12 Mendieta, *Historia*, II, p. 124.

13 *Ibid.*, pp. 64, 126. Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 65.

14 Mendieta, *Historia*, II, pp. 96-99; III, pp. 13-14, 95-96, 222; Dávila Padilla, *op. cit.*, pp. 31, 38, 41, 65, 272; Grijalva, *op. cit.*, pp. 16-17.

su alrededor. "Quiere decir pobre o pobres", contestó. "Entonces —dijo fray Toribio— ése será mi nombre para toda la vida." [15] Y sin duda lo fue. Este episodio bien conocido ilustra lo que el culto a la pobreza significaba para los misioneros de la Nueva España, lo que representaba para el franciscano observante de cualquier edad el "octavo sacramento" de la Iglesia.

Los mendicantes, los primeros europeos que intentaban explorar la mente de los indios, se alegraron sobremanera al descubrir una raza que parecía carecer del instinto, prevaleciente entre los europeos, de la adquisición de objetos materiales por la adquisición misma. Por siglos los franciscanos observantes en Europa habían soñado y pedido una recompensa para la pobreza evangélica, pero el ídolo Mammon no había podido ser derrocado en el Viejo Mundo, mas al encontrarse los frailes y los indios al otro lado del Atlántico, se presentó la posibilidad de que la promesa hecha tres siglos atrás se cumpliera. La petición, a menudo expresada, de que los mendicantes deberían tener jurisdicción exclusiva sobre los indios (una demanda que la Corona no podía aceptar), derivaba no sólo del deseo de proteger a los nativos de la explotación de los seglares, o de un deseo oculto de poderío. El programa de los mendicantes estaba asimismo alentado por la convicción de que después de trescientos años de frustración en Europa, los indios representaban la oportunidad única de que los frailes pudieran aplicar, en gran escala, la doctrina de la pobreza evangélica. No es extraño por tanto que un místico como Mendieta pensara que era posible y practicable erigir un paraíso terrestre en América.

El culto de la pobreza apostólica y de la simplicidad tuvieron ramificaciones significativas que se extendieron al campo de la arquitectura eclesiástica. Durante el siglo XVI la iglesia de una sola nave fue muy popular entre los arquitectos no profesionales de las órdenes mendicantes. Este tipo de iglesia que no era común en España durante este periodo, solucionó las necesidades peculiares de la escena misionera americana. No era difícil de diseñar. Para los artesanos indígenas, que empezaban a aprender los métodos arquitectónicos europeos, resultó fácil y práctico; y llegaron a construirse muchas iglesias en poco tiempo. El cronista agustino Gerónimo Román no se contentó con una explicación simple, sino que subrayó el significado simbólico de la iglesia primitiva de una sola nave. [16] Señaló las constituciones apostólicas que mencionaban sólo iglesias cuadri-

[15] Esta cita fue tomada de Braden, *Religious Aspects of the Conquest of Mexico*, p. 134. Él la tomó de Mendieta (*Historia*, II, p. 52; Bernal Díaz, *Historia verdadera*, III, p. 10).

[16] Gerónimo Román, OSA, *Repúblicas del mundo*, 3 volúmenes, Salamanca, 1595, vol. I, libro IV, cap. I, citado en Kubler, *op. cit.*, II, p. 240. Ver también *ibid.*, pp. 430-431.

longas. Román tenía razón, básicamente, ya que las iglesias de naves cruciformes o de muchas naves son de la época constantina, o posterior.

La "capilla abierta" fue una forma de arquitectura eclesiástica peculiar de la Nueva España. El conjunto constaba de cuatro elementos característicos —un gran atrio cercado, una capilla mirando al atrio, de manera que la congregación reunida al aire libre pudiera presenciar la celebración de la misa, una serie de capillas secundarias de menor tamaño (llamadas posas), en cada esquina del patio y una larga cruz en el centro. La popularidad de este conjunto a mediados del siglo estaba en proporción directa a la enorme población indígena, a la escasez de frailes y al número insuficiente de monasterios. Cuando se alteraron estas circunstancias, hacia fines del siglo, la capilla abierta desapareció. El culto externo fue una novedad en el esquema cristiano, porque normalmente las ceremonias tenían lugar bajo techo, con excepción de casos especiales de guerra o emergencia. George Kubler ha observado que esta forma excepcional externa en el culto cristiano fue también característica de las formas religiosas precortesianas y las fórmulas cristianas de la arquitectura de la Iglesia "Apostólica". Los cronistas mendicantes aparentemente no hicieron una relación explícita entre el *atrium* y los patios de ingreso de su propio tiempo. Kubler, sin embargo, puede tener razón al sugerir que los arquitectos mendicantes que construyeron estas capillas posiblemente pensaron en que sus predecesores apostólicos en el Viejo Mundo habían enfrentado el mismo problema y lo habían solucionado de manera semejante.[17]

Nada refleja con mayor claridad el esquema apostólico de la mentalidad de los cronistas del XVI, que sus explicaciones sobre la escasez de milagros en la conversión de los indios. Éste era un problema genuino porque ellos consideraban la abundancia de milagros como característica de la iglesia primitiva en el Viejo Mundo. Su ausencia en el Nuevo Mundo parecía desprestigiar a la iglesia indiana y a sus apóstoles. Mendieta y Grijalva se enfrentaron a este problema con toda honradez. Mendieta negó explícitamente que la escasez de milagros tuviera algo que ver con la falta de santidad de los primeros

[17] *Ibid.*, pp. 314-315. Kubler observó que Mendieta expresaba una gran desilusión sobre la desaparición de la "capilla abierta" (en la década de 1590), la que atribuyó a la corrupción de la piedad india y a los malos hábitos de los españoles. Kubler señala que la verdadera explicación era que las "capillas abiertas" ya no se necesitaban (*ibid.*, p. 322). Entre los estudios más recientes se encuentran Erwin Walter Palm, "Las capillas abiertas americanas y sus antecedentes en el occidente cristiano", *Anales del Instituto de Arte Americano*, VI (1953) y John McAndrew, *The Open Air Churches of Sixteenth Century Mexico*, Cambridge, Harvard University Press, 1965. Palm piensa que las capillas fueron una imitación consciente de los modelos apostólicos. McAndrew está en desacuerdo (p. 233).

frailes.[18] Agregó con modestia que tal vez los misioneros españoles no eran tan santos como los apóstoles originales. Mediante esta maniobra salvó el prestigio de todos. Pero Mendieta realzó las circunstancias especiales que rodearon la conversión de los indios gentiles y excluyó la necesidad de intervención sobrenatural. Recordó que:

> Los milagros (como dice San Pablo), son para los infieles e incrédulos y no para los fieles. Y como los indios naturales de esta Nueva España con tanta facilidad y deseo recibieron la fe, no ha sido menester milagros para la conversión de ellos.[19]

A continuación comparó a los paganos de la antigüedad con los indios del Nuevo Mundo:

> Así como Dios ablandó con milagros la arrogancia y dureza de las primeras gentes que trajo a la fe, así quiso fortificar la ternura de estos flacos indios con sólida doctrina y ejemplos de vida de los que se la predicaron, sin otras maravillas exteriores con las cuales pudiera ser (según su flaqueza) que tuvieran a los hombres por dioses.[20]

Mendieta reiteraba en este pasaje uno de los principios básicos de la empresa mendicante en Nueva España. Los misioneros desalentaron, por escrúpulos, la formación de una atmósfera de milagros. Nada perturbaría su resolución de que los indios debían ser convertidos por la doctrina y el ejemplo. Los frailes tenían miedo de que demasiados milagros confundieran a los neófitos y facilitaran su recaída en la superstición, magia e idolatría.[21] Por esa razón los mendicantes sospecharon del nuevo culto a la Virgen de Guadalupe, que estuvo durante el siglo XVI bajo el patrocinio exclusivo de los obispos.[22] Tanto desconfiaba Mendieta de este culto que no lo mencionó ni una vez siquiera en sus voluminosos escritos.

Estos cronistas mendicantes se encontraron en un predicamento. Como misioneros se daban cuenta de que una atmósfera demasiado sobrenatural podría poner en peligro la fe de los conversos. En su papel de historiadores, que consideraban a la iglesia indiana como un renacimiento de la edad apostólica, la ausencia de milagros los dejaba perplejos. Mendieta evitó este problema con maestría:

> Y así, dando Nuestro Señor a todos seguros remedios, ha hecho tan admirables cosas y tan excelentes en esta nueva Iglesia como las hizo en la primitiva, y en alguna manera mucho mayores. Porque

[18] *Historia*, IV, p. 11.
[19] *Ibid.*, pp. 41-42; II, p. 96.
[20] *Ibid.*, IV, p. 11.
[21] Ricard, *op. cit.*, pp. 226 y ss.
[22] *Ibid.*

> mayor milagro es haber traido a tanta multitud de idólatras al yugo de la fe cristiana, sin milagros, que con ellos. Mayor milagro es resucitar un alma muerta por el pecado y serle causa de vida eterna que resucitar un muerto en el cuerpo, que tarde o temprano ha de tornar a morir. Mayor milagro es curar y sanar un vicioso, que un enfermo del cuerpo.[23]

Como resultado de esta vuelta forzada, Mendieta convirtió la misma ausencia de milagros en el más grande de todos.

El cronista agustino Grijalva, por otro lado, contemplaba la relativa escasez de milagros en la iglesia indiana con la misma angustia. Él ponía de relieve que no eran necesarios muchos milagros porque Dios había dotado a los "simples" indios de inspiración sobrenatural, requisito necesario de toda creencia. Grijalva fortaleció aún más el contraste (que Mendieta había sugerido) entre los paganos de la antigüedad y los indios del Nuevo Mundo. En el Viejo Mundo los ministros del evangelio eran pocos, pobres, humildes y sin educación. Habían convertido a gente orgullosa y leída. "La autoridad de los predicadores entre ellos era poca, y así era menester la autoridad de los milagros."[24] En las Indias sucedió lo contrario. Los predicadores eran superiores a los indios gentiles en saber y cultura. Desde el principio, los nativos trataron a los frailes con la mayor reverencia. Los milagros eran superfluos.

La escasez de milagros en las Indias fue un problema intrincado para Grijalva. Al final logró eliminar sus dudas. Mendieta enfrentó el problema con cierta ecuanimidad. Grijalva consideraba la iglesia indiana como una restauración de la edad dorada de la iglesia primitiva. Cualquier diferencia básica entre las dos podía reflejarse adversamente hacia el indio. La actitud de Grijalva es típica de la idea antigua y medieval, de una edad dorada en el pasado. Los proyectos reformistas del presente se veían sólo como la restauración de un pasado idealizado.

Para Mendieta la iglesia indiana no era ni restauración ni imitación. Era la iglesia primitiva. Mendieta tuvo la perspicacia de formular una proposición novedosa: la iglesia apostólica existía en un

23 Mendieta, *Historia*, IV, p. 11. Hay otras expresiones del estado de ánimo apostólico de Mendieta que no se han citado todavía (*ibid.*, III, pp. 73, 207). Torquemada también creyó en la misma idea (*Monarquía indiana*, III, pp. 118-122).

24 Grijalva, *op. cit.*, pp. 41-43. Es importante notar que Dávila Padilla, que estaba empapado de espíritu apostólico, no discutió la ausencia de milagros, lo que Mendieta y Grijalva juzgaron necesario. Esta omisión tipifica la forma en extremo cuidadosa, pero carente de imaginación de su crónica, que la hace la menos interesante de las historias mendicantes de este periodo. Grijalva mostró una nota patrística al convertir a su colega agustino, Vasco de Quiroga, en el San Ambrosio de la iglesia indiana. Esta analogía se basaba en el hecho de que tanto San Ambrosio como Quiroga ocuparon altos puestos políticos antes de ser nombrados obispos (*ibid.*, pp. 16-17, 69).

espacio geográfico tanto como en un tiempo histórico. En una carta a Felipe II escribió: "Ésta es la iglesia primitiva para los indios."[25] La iglesia apostólica terminó con el emperador Constantino, pero en el Nuevo Mundo empezó hasta que los misioneros españoles llegaron con el Evangelio. La edad de los descubrimientos fue para Mendieta la fase crítica en la historia de la sola y única Iglesia apostólica, la cual llegaba a ser, por vez primera geográficamente mundial. Su concepción de la iglesia primitiva era por tanto unitaria, pues la convirtió en término referido a la conversión inicial de todas las razas y gentes del mundo.[26]

La idea de la iglesia primitiva también jugó un papel en el debate de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas.[27] Sepúlveda interpretó así la parábola 14 de San Lucas: la fuerza puede ser usada para convertir a los infieles en la iglesia posconstantina, aunque admitió que en la iglesia primitiva no se había usado ninguna coerción. Como consecuencia del surgimiento de una sociedad cristiana durante el reinado de Constantino, Sepúlveda argüía que la Iglesia pudo autorizar a su brazo secular para que hiciera uso de la fuerza contra los paganos. La concepción de Las Casas acerca de la iglesia primitiva era en esencia la de un abogado canónico y un teólogo. La imagen de la pobreza evangélica, que para Mendieta y los franciscanos era sinónimo de la iglesia apostólica, no captó su atención. Centró su argumento en que las prácticas pacíficas y los precedentes de la iglesia primitiva significaban un compromiso legal para las edades posteriores.[28] En ningún tiempo ni en ningún lugar debía permitirse al brazo secular de la Iglesia usar de la fuerza contra los infieles.

[25] *Cartas de religiosos*, p. 34.

[26] Ver el capítulo I que analiza la era de los descubrimientos como una inspiración para el universalismo apocalíptico de Mendieta. Fray Pedro Borges reconoce la importancia del ideal apostólico, al tiempo que me hace notar mi confusión entre observantes y espirituales, en la edición de 1956. Es renuente a discutir los orígenes históricos y las implicaciones ideológicas del ideal apostólico. Aun si la tradición medieval no hubiera existido (y él admite que existió) su argumento, en cierta forma histórico, es de que los misioneros españoles habían seguido el modelo apostólico porque *1*) no había otro, y *2*) la similitud básica entre la iglesia temprana y la conversión americana. Me parece que elude el problema. Puesto que la tradición medieval existió, debe hacerse algún esfuerzo para determinar su importancia. Aunque me opongo a su posición en este punto concreto, su libro es un sumario objetivo y útil de la empresa misionera. Su fuerza está en su discusión de los métodos ya que evita toda ideología. Pedro Borges, OFM, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, pp. 33-35. Véase también su reseña a la edición de mi libro en el volumen de 1957 del *Archivo Ibero-Americano*, pp. 947-948.

[27] Ver capítulo I.

[28] Mendieta identificó alguna vez la prédica pacífica del Evangelio con la iglesia apostólica primitiva. *Historia*, III, p. 50.

Mendieta con toda su devoción al ideal de la pobreza evangélica, no consideró nunca las prácticas y precedentes de la iglesia primitiva como un compromiso legal. Su mundo no era el universo regido por la ley de los abogados canónicos. Él participaba de la desconfianza hacia la ley que tenían los místicos. Los abogados, de hecho, eran una de sus *bêtes noires*. Como la iglesia indiana era considerada parte integral de la sola y única iglesia primitiva, los apóstoles españoles tenían la misma libertad de acción en elegir los métodos, como los apóstoles originales. El término que Mendieta usó fue el de "libertad evangélica". [29] Fue esta actitud la que le permitió justificar la necesidad del uso de la fuerza en las Indias y le impidió preocuparse por el hecho de que no se había usado la fuerza para convertir a los infieles del Viejo Mundo, durante la edad apostólica. En otra ocasión, Mendieta argüiría que el temperamento de los indios los descalificaba para el sacerdocio. Él reconocía, no obstante, que uno de los argumentos contrarios más elocuentes, era que a muchos conversos de la iglesia primitiva en el Viejo Mundo se les concedió el sacerdocio. [30] Fue su convicción de la igualdad de la iglesia primitiva en el Viejo Mundo la que facilitó la tarea de justificar las prácticas singulares en las Indias.

Mendieta vivía en un mundo franciscano en el cual el culto a la pobreza apostólica era la vida misma. La consagración a la pobreza se convirtió más y más en el único pasaporte válido que garantizaba la admisión en la ciudad de Dios. La imagen de San Agustín de las dos ciudades, fue vista a la luz de los franciscanos observantes. Los ciudadanos de la ciudad terrena eran todos hijos del siglo, esclavizados por los "viles intereses de este mundo". [31] Entre los habitantes de la ciudad celestial los desinteresados servidores de Dios que se habían consagrado en un sentido sacramental a la pobreza, Mendieta iguala la iglesia preconstantina de los frailes y la indiana con la ciudad de Dios en la tierra. No identificaba la ciudad celestial con la iglesia posconstantina, porque muchos de los obispos y sacerdotes seculares habían caído en las tentaciones de Mammon. [32] La oportu-

[29] *Cartas de religiosos*, p. 9.

[30] *Historia*, III, p. 103. Mendieta mencionó un debate público cerca de 1550 en el cual fray Juan de Gaona, OFM, convenció a fray Jacobo Daciano, OFM, de retractarse de su "error" al considerar que algunos indios debían obtener la ordenación al sacerdocio, en imitación a la práctica de la Iglesia apostólica primitiva (*ibid.*, III, p. 105; Ricard, *op. cit.*, p. 274).

[31] *Ibid.*, I, pp. 28-34, 38, 52-57, 68-69, 77; II, pp. 98-99, 169; III, pp. 179-189, 218-227. *Cartas de religiosos*, pp. 5-6, 8, 10, 33-34, 102. *Códice Mendieta*, I, pp. 36, 44; II, 5-6, 78. Véanse también algunas cartas de Mendieta publicadas en Mariano Cuevas, ed., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, pp. 411, 416-417.

[32] Una presentación sucinta de esta actitud se encuentra en *Cartas de religiosos*, pp. 34-35. Mendieta se las arregló para hacer algunas disimuladas observa-

nidad que el seglar común tenía de entrar a la ciudad de Dios era bastante corta. El mismo primer virrey, don Antonio de Mendoza, a quien Mendieta siempre consideró "el verdadero padre de los indios" —el más alto cumplido que podía otorgar a un seglar— le resultaba sospechoso.[33] Uno no podía ser un seglar o un obispo no mendicante y consagrarse a la pobreza. Había dos excepciones notables, Hernán Cortés y los reyes de España. No debe olvidarse que Mendieta veía al rey de España no como un seglar, sino como el archimisionero de la monarquía universal española. La verdadera misión del soberano era reinar sobre la ciudad de Dios en la tierra. La implicación de Mendieta era muy clara. Los frailes de las órdenes mendicantes y los indios constituían el alma de la población de la ciudad celestial.

La devoción de Mendieta hacia el ideal de la pobreza evangélica no sólo era una aspiración ideológica profundamente sentida, sino un programa práctico de acción. Consideraba a la iglesia indiana como la materialización concreta de los ideales que la iglesia apostólica primitiva había compendiado. De hecho el culto a la pobreza apostólica es la única llave que abre el verdadero significado de su actitud hacia el más grande de los problemas eclesiásticos de su propio tiempo —la lucha de los obispos y del clero secular contra los mendicantes.

Durante el reinado de Carlos V se les concedieron poderes a los frailes para facilitar la tarea de convertir a los nativos. Durante todo este periodo, la Iglesia en Nueva España estuvo dominada por las órdenes mendicantes. A mediados del siglo los privilegios territoriales y sacerdotales de los frailes fueron revisados con energía por el episcopado. El conflicto entre el clero regular y secular explotó primero por la incapacidad de los obispos para cobrar el diezmo de los indios, sobre quienes, según acusaciones de los obispos, influían los frailes para que no pagaran. El episcopado empezó a considerar intolerable que los frailes ejercieran funciones sacerdotales en forma independiente del control episcopal. Los concilios de la iglesia mexicana en 1555, 1565 y 1585, dominados por los obispos, gradual pero despiadadamente, pusieron en vigor el mandato del Concilio de Trento de que ningún clérigo al cuidado de almas de personas seculares tendría jurisdicción a menos que estuviera sujeto a la autoridad episcopal. El estancamiento de los años cincuenta se rompió en la siguiente década, en cuanto al clero secular aumentó en número, formación y favor real. En 1574, una cédula puso a los mendicantes bajo la supervisión virreinal y diocesana en cuanto a nombramientos,

ciones sarcásticas sobre los sacerdotes seculares (*Historia*, III, pp. 21, 69, 130). Habló favorablemente de uno o dos sacerdotes valiosos que conocía, con la implicación de que el resto eran bastante poca cosa. *Ibid.*, pp. 17-24.

[33] *Ibid.*, III, p. 135.

número y movimientos. El golpe decisivo fue la cédula de 1583. El clero regular recibió tratamiento preferente en cuanto a nombramientos para beneficios. A medida que aumentaba la presión exterior contra los privilegios mendicantes, las disensiones internas se intensificaron. Para fines del siglo los frailes tenían sólo dos alternativas —retirarse pacíficamente a sus monasterios o transferir su entusiasmo misionero a las fronteras coloniales, entre los indios menos civilizados.

La gran concentración del poder mendicante —episcopal, gubernamental y económico— pasó a ser una anormalidad a los ojos de la Corona durante el reinado de Felipe II, como las pretensiones feudales incipientes de los encomenderos lo habían sido en tiempos de Carlos V. Los oficiales de Felipe II desperdiciaron pocas oportunidades para aumentar el clero secular a expensas de los mendicantes. [34] La Corona, por supuesto, retenía el balance del poder entre los varios grupos eclesiásticos. La creación y manipulación de tal balance de poder fue rasgo recurrente de la administración imperial española. Ésta fue la manera como este inmenso imperio de ultramar fue gobernado desde Europa durante trescientos años.

Tal fue el principal de los temas eclesiásticos que preocuparon a la Nueva España en tiempos de Mendieta. En sus cartas escribió como vocero de los franciscanos en esta controversia. En su *Historia eclesiástica indiana* no lo mencionó ni siquiera una vez. La sorprendente omisión de Mendieta hace que la *Historia* parezca una vuelta forzada.

En una carta escrita a principios de la década de 1570, en respuesta a la solicitud del futuro presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, Mendieta explicó su actitud hacia los obispos con una franqueza total. En términos franciscanos observantes describía el conflicto secular-regular, el deseo de los obispos por incrementar sus rentas y aumentar las prerrogativas de sus cargos. Los frailes eran movidos sólo por el deseo de ayudar al pobre y de salvar almas. En otras palabras, los obispos pertenecían a la ciudad terrena y los frailes a la celestial. Mendieta escribía que la solución ideal sería que los frailes ejercieran funciones sacramentales independientes del episcopado. Defendía la creación de una orden episcopal independiente para la nación indiana. Los obispos de la nación española podían seguir recogiendo rentas, a condición de que las dieran a los pobres

[34] Un conciso relato de este conflicto se encuentra en Kubler, *op. cit.*, I, pp. 19-21; Haring, *The Spanish Empire in America*, pp. 186-188; Priestley, *The Mexican Nation*, pp. 109-114. Un tratamiento más detallado se encuentra en Ricard, *op. cit.*, pp. 289 y ss.; Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, II, pp. 153 y ss.; Woodrow Wilson Borah, "The Collection of Tithes in the Bishopric of Oaxaca during the Sixteenth Century", *Hispanic-American Historical Review*, XXI (may. 1941), pp. 386-409.

y no a sus acreedores.[35] Mendieta nunca mostró misericordia alguna cuando la avaricia estaba en juego. Los obispos para la nación indiana no recibirían rentas ni cobrarían diezmos, no construirían catedrales impresionantes. Estos obispos serían escogidos entre miembros de las órdenes mendicantes y estarían consagrados a la pobreza apostólica.[36]

Los argumentos de Mendieta para justificar esta proposición, son a veces ingeniosos y a menudo significativos. Los pobres obispos no harían demandas vergonzosas a la hacienda real. Que los obispos y el clero secular están determinados a cobrar diezmos de los indios, elimínense a los indios de su jurisdicción y el problema desaparecerá. Los obispos pobres no necesitan rentas. Su justificación histórica basada en la doctrina de la pobreza evangélica, se identificaba con la iglesia preconstantina.[37] "Ésta es la Iglesia Primitiva de los indios" y en consecuencia deberían ser gobernados en la esfera eclesiástica por obispos pobres. La ley canónica podía revisarse de manera que resolviese las condiciones nuevas de la escena americana. "Los hombres no fueron hechos para las leyes o los decretos, por santos que éstos sean, sino al contrario."[38] Al proponer este proyecto de reforma episcopal Mendieta no citó la tradición de la iglesia ortodoxa griega, en la cual todos los obispos eran escogidos entre las órdenes monásticas.

La propuesta de Mendieta revela el verdadero significado de su idea de la iglesia indiana, a diferencia de la iglesia de las Indias. Como conversos recientes, los indios pertenecían a la iglesia preconstantina, no a la iglesia posconstantina de los seglares españoles y el clero secular. En consecuencia, los nativos deberían tener un régimen eclesiástico separado, administrado por los pobres y desinteresados frailes; los obispos avaros y los sacerdotes seculares mundanos sólo servirían para desmoralizar la fe de los neófitos. Y ésta era una

35 *Cartas de religiosos*, p. 102. Para el texto completo de la importantísima carta ver *ibid.*, pp. 101-115.

36 Un aspecto de la reforma episcopal de Mendieta hubiera sido sin duda recibida fríamente en España. Él sugería la partición *de facto* de la población indígena de la Nueva España entre las tres órdenes mendicantes, formalizada a un nivel episcopal. Cada obispo-fraile sería elegido por la orden mendicante que predominara en cada diócesis (*ibid.*, p. 104). Para ver una expresión clara de la desconfianza instintiva de la Corona hacia cualquier esquema que incluyera la partición territorial en diócesis, con toda una sede asignada a una orden en particular, puede consultarse la carta del virrey Enríquez a Felipe II, del 20 de mayo de 1578, en *Cartas de Indias*, Madrid, 1877, pp. 315-322.

37 Mencionó que en el Imperio Bizantino, griegos, latinos y armenios tenían sus propios obispos, que a menudo, residían en la misma ciudad (*ibid.*, p. 103).

38 Ésta es la única ocasión en que Mendieta se refirió a Vasco de Quiroga y fue para estar en desacuerdo. Mendieta se opuso al dicho de Quiroga "quod est nephas pervertere ordinem hierarchicum sacrorum canonum" (*ibid.*, p. 106). La devoción de Mendieta al ideal de la pobreza apostólica era mucho más intensa

razón, aunque no la única, por la que Mendieta hizo de Cortés la figura central de la historia del Nuevo Mundo, porque Cortés había pedido a Carlos V que enviara frailes pobres y no sacerdotes codiciosos para convertir a los indios.[39] La Corona siempre había actuado bajo la premisa de que todos sus súbditos en el Nuevo Mundo formaban, para propósitos administrativos, una iglesia de las Indias. Si el esquema de Mendieta hubiera sido aplicado alguna vez, hubiese alterado toda la relación Iglesia-Estado en las Indias. Y ésta es la razón por la que su proyecto de reforma episcopal nunca pasó de alcanzar una grave y cortés carta de agradecimiento del licenciado Juan de Ovando, el presidente del Consejo de Indias.

La omisión de Mendieta acerca de la controversia entre el clero regular y secular en la *Historia eclesiástica* debe interpretarse como reflejo del complejo predicamento en el que se colocó a sí mismo. Atacar de frente al clero secular y a los obispos hubiera servido sólo para aumentar el antagonismo con la Corona, que los estaba favoreciendo a expensas de los mendicantes. En agudo contraste con Las Casas, Mendieta prefirió batirse con sus oponentes en territorio de su propia elección. En apariencia decidió que el acercamiento más efectivo sería exponer el argumento de los frailes en términos positivos y no en términos negativos o polémicos.[40] Por esta razón, en la *Historia* la idea de la pobreza apostólica fue puesta de relieve y las discordias entre el provincial y el obispo, y entre los frailes y los sacerdotes seculares fueron ignoradas. Desde su iniciación en el si-

que su reverencia a la inmutabilidad del derecho canónico. Sospecho que la rigidez canónica de Quiroga en esta ocasión es una de las explicaciones de la actitud hostil de Mendieta hacia el obispo de Michoacán. Omisión sorpredente en Mendieta es la de no mencionar a los hospitales de Santa Fe. Su convicción de que la ley canónica podía ser revisada para enfrentar las nuevas situaciones del escenario americano, es un axioma que pocos abogados canónicos medievales hubieran rechazado. La idea de Mendieta chocaba, sin embargo, con la hostilidad que la iglesia postrentina mostró en el mundo hispánico hacia toda innovación eclesiástica. Grijalva expresaba este ultraconservatismo (Grijalva, *op. cit.*, p. 175).

39 En otra carta a Ovando, Mendieta incluyó el pasaje de la cuarta carta de Cortés citado en el capítulo III (*Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, II, pp. 122 y ss.; *Cartas de religiosos*, p. 124). La única consecuencia práctica de la correspondencia de Mendieta con Ovando fue el papel que jugó en la creación de la oficina de un comisario general, en Sevilla, para supervisar todas las provincias franciscanas en las Indias (*ibid.*, pp. 125 y ss.)

40 Después de examinar los relatos de Grijalva y de Torquemada sobre la controversia, tal vez la elección de Mendieta fue acertada (Grijalva, *op. cit.*, pp. 168-169, 174-185; Torquemada, *op. cit.*, I, pp. 644 y ss.) Las cartas de Mendieta algunas veces son excesivamente polémicas. Esta nota beligerante fue suavizada en la *Historia*, con excepción de los últimos capítulos del libro IV, que se discutirán en la tercera parte. El arzobispo Montúfar fue el portavoz más sistemático en la defensa de la posición episcopal, uno de cuyos principios era la negación de que el modelo de la iglesia apostólica primitiva era aplicable a América. Montúfar al rey, 20 de junio de 1558, *Epistolario de la Nueva España*, 16 volúmenes, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1939-1942, VIII,

glo XIII, la doctrina de la pobreza evangélica debía su vitalidad interior y su popularidad al espíritu de un clero antijerárquico y antisecular de fines de la Edad Media. Al desarrollar la iglesia indiana de los frailes bajo el aura de la iglesia apostólica primitiva, Mendieta pudo socavar la iglesia posconstantina de los obispos sin exponerse a un ataque.

Pocos hombres de la Nueva España estaban mejor informados que Mendieta del deterioro moral de la orden franciscana bajo los reveses externos de presión episcopal y las disensiones internas derivadas de la lucha por obtener cargos y ascensos en la orden. Sabía que algunos frailes estaban explotando a los indios para ganar ventajas temporales. Ya desde 1562 observaba que la disciplina ascética y el entusiasmo misionero de la primera generación había dado paso a un espíritu de rutina burocrática y de desaliento.[41] En sus escritos no siempre subrayó estos hechos, porque su admisión hubiera sido mala táctica. El seglar y los oficiales perseguían justamente esos cargos contra los frailes.

Mendieta tenía dos grupos de opositores. Sus enemigos externos eran los oficiales de la Corona, los seglares y el clero secular. Sus oponentes internos eran los frailes cuyas vidas estaban bastante alejadas del ideal ascético, es decir, los sucesores de los franciscanos conventuales que habían sido suprimidos por la ley desde 1517.

Durante las décadas de 1560, 1570 y 1580 los franciscanos estuvieron profundamente divididos por feudos políticos, discordias entre criollos y peninsulares y por una fricción creciente entre las facciones proindia y antiindia.[42] Mendieta estaba ligado de cerca al partido proindio dirigido por fray Miguel Navarro.[43] El papel de Mendieta fue el de portavoz del grupo. Tanto Mendieta como Navarro hicieron

pp. 184-192. Montúfar al rey, 15 de mayo de 1558, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceania*, 42 volúmenes, Madrid, 1864-1884, IV, pp. 491-530. Ver en especial George Baudot, "L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique", en *Melanges de la casa de Velázquez*, Madrid, 1965, I, p. 172. Este completísimo estudio contiene varias fuentes primarias en el apéndice.

41 Ver *Cartas de religiosos*, pp. 1-29.

42 Ricard analiza la división proindia y antiindia (Ricard, *op. cit.*, pp. 54 y ss., pp. 260 y ss.). La facción antiindia según Ricard, fue un factor importante en la decadencia del Colegio de Santiago Tlatelolco, uno de los fuertes del partido proindio. En cuanto a la contienda criolla-peninsular puede verse Cuevas, *op. cit.*, II, pp. 177-178. En cuanto a las disensiones políticas ver Larriñaga, "Mendieta, historiador de la Nueva España", II, pp. 393-398; H. H. Bancroft, *Works*, X, pp. 633 y ss.

43 Fray Miguel Navarro fue dos veces provincial de la Provincia del Santo Evangelio, 1567-1570 y 1582-1584 (*Historia*, III, p. 204). También sirvió un tiempo breve como el doceavo comisario general de todas las provincias franciscanas en Nueva España (*ibid.*, p. 206). Mendieta fue secretario ejecutivo tanto de Navarro como de su predecesor, Diego de Olarte (1564-1567), uno de los compañeros de Cortés (Larriñaga, *op. cit.*, I, pp. 496-499).

esfuerzos tenaces para ayudar a fray Bernardino de Sahagún, el estudioso del partido proindio, que vio obstaculizadas sus investigaciones de las antigüedades indias por la facción antiindia.[44] Aunque Mendieta recibió en 1573 órdenes de sus superiores en España de escribir la historia de la empresa franciscana, la *Historia eclesiástica* es —por lo menos en parte— la argumentación histórica desde el punto de vista del partido proindio.[45] La esencia de esta justificación era adaptar las tradiciones del misticismo franciscano, el apocalipticismo joaquinita y el culto a la pobreza apostólica a la situación de la Nueva España.

Uno de los propósitos de la *Historia* era el de convencer a todos los frailes de que la única esperanza de preservar la porción esencial de sus privilegios estaba en volverse a consagrar a la pobreza apostólica. Mendieta esperaba hacer del culto a la pobreza el punto de reunión alrededor del cual se reconstruyera la moral de la orden.[46] Tácticamente esto era necesario, porque todos esos frailes que explotaban a los indios por ventajas temporales sólo proporcionaban a los obispos seculares la prueba para desacreditar las órdenes mendicantes en general.[47]

Mendieta, como la mayoría de los mendicantes, creía que los frailes deberían tener jurisdicción política sobre los cuerpos de los indios para poder salvar sus almas. Los frailes deberían tener autoridad suficiente para prevenir la explotación de los indios de parte de los seglares. Mendieta reconocía que ésta sería una demanda excesiva. Los frailes tenían que ganar este privilegio y el único pago satisfac-

[44] *Ibid.*, II, pp. 188-201. Ricard, *op. cit.*, pp. 54 y ss.

[45] El texto de la orden en que se encargaba a Mendieta escribir la *Historia* puede encontrarse en Antonio Daza, OFM, *Quarta Parte de la crónica general de N. P. S. Francisco y su apostólica orden*, Valladolid, 1611, libro III, cap. 66.

[46] Este objetivo se revela con claridad en una carta que Mendieta escribió a fray Francisco Gonzaga, ministro general de la orden franciscana. La carta no tiene fecha, pero debe haber sido escrita entre 1579 y 1587, cuando Gonzaga estaba en ese puesto. Mendieta abogaba la formación de una nueva hermandad religiosa, abierta a todos los frailes, basada en los siguientes principios: 1. Ningún hermano buscaría puestos ni fuera ni dentro de la orden; 2. Todos renunciarían a los bienes materiales "mayormente cosa tocante a dinero o pecunia"; 3. Todos los hermanos prometerían juzgar a sus colegas frailes sólo a base de su mérito religioso y no por su lugar de origen (criollo o peninsular). El texto de esta carta está en *Cartas de religiosos*, pp. 139-141. Torquemada (*op. cit.*, III, pp. 563-565) fue el primero en publicarla. Esta carta muestra cómo esperaba Mendieta reanimar la moral de los franciscanos, debilitada por las contiendas políticas y de clase, alrededor de la pobreza evangélica. Durante la década de 1580 Mendieta escribía la *Historia eclesiástica* (Larriñaga, *op. cit.*, II, p. 393). Esta carta también ofrece un indicio del porqué Mendieta, uno de los franciscanos prominentes de su tiempo, nunca fue electo provincial. Él no sólo predicó en sus escritos contra la jerarquía, sino que aparentemente la practicó en su vida.

[47] *Cartas de religiosos*, pp. 6, 137. *Códice Mendieta*, I, pp. 39, 44. *Historia*, III, pp. 171-172.

torio sería la renuncia de toda riqueza temporal. No era suficiente que los mendicantes protestaran su desinterés. Tenían que probarlo.[48] La Corona tuvo éxito en invertir la proposición de Mendieta. Las órdenes retuvieron su riqueza temporal, pero fueron privados de su jurisdicción autónoma y casi política sobre los indios.

Mendieta también quería convencer a sus colegas de que el Nuevo Mundo podía ser el teatro geográfico en el cual podrían desenvolver un capítulo importante no sólo en la historia de las órdenes mendicantes, sino también en la historia de la humanidad. Los frailes habían recibido la oportunidad única de crear, en vísperas del fin del mundo, un paraíso terrestre donde toda una raza de hombres sería consagrada a la pobreza evangélica.

[48] *Cartas de religiosos*, pp. 5, 8. *Códice Mendieta*, I, pp. 36, 137; II, 83, 106. *Historia*, III, pp. 139, 149-153. Maravall ha hecho algunos comentarios interesantes, aunque no exhaustivos, sobre lo que él llama el ideal de Mendieta de una "cristianidad primitiva". No relacionó el culto a la pobreza con la iglesia apostólica primitiva. Tampoco puso en relieve que la concepción que Mendieta tenía de las dos ciudades y su hostilidad hacia los obispos, se basaba en el culto de la pobreza apostólica. Además no intentó evaluar la significación de la proposición novedosa de Mendieta de que el mismo siglo XVI era la iglesia primitiva para los indios. José Antonio Maravall, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", *Estudios americanos*, I, pp. 199-207.

CAPÍTULO VI

LOS INDIOS, *GENUS ANGELICUM*

El anhelo de que el hombre volviera a nacer con toda la simplicidad e inocencia de Adán (antes de la caída) estuvo ligado en forma inseparable al culto de la pobreza apostólica de fines de la Edad Media. Durante la tercera edad, la del Espíritu Santo según los joaquinitas, todos los hombres serían de naturaleza angélica y vivirían en la pobreza. Todos tendrían un conocimiento total de los misterios, de la misma manera que las profecías del Viejo Testamento fueron obscuras hasta que las clarificó la venida de Cristo. El sentido total de los sacramentos, las alegorías y los símbolos de la "Iglesia Papal" se aclararían a todos los hombres en esta tercera edad de la "Iglesia Espiritual" de los frailes. El joaquinismo es el antecedente de la moderna idea de progreso, ya que la doctrina de las tres edades implicaba que el hombre se iría perfeccionando a medida que el tiempo histórico se desdoblaba. También es una de las fuentes de inspiración de la que derivaron no sólo las ideas bucólicas y utópicas del Renacimiento, sino también el paraíso terrenal de la era de los descubrimientos. Hay muchos ecos de estas doctrinas joaquinitas en el concepto que tenía Mendieta sobre la personalidad del indio.

Él justifica en dos principios su derecho a sugerir la clase de régimen social que los indios necesitaban. Uno era que por décadas había trabajado con ellos. Hablaba náhuatl y conocía sus virtudes y defectos. Expresaba poco aprecio por los puntos de vista del clero secular y de los seglares, que ni siquiera se molestaban en aprender las lenguas nativas y cuya sensibilidad se sentía herida por el modo de vida de los indígenas.[1] La experiencia empírica no era la única justificación de Mendieta. Afirmaba que el Espíritu Santo le había revelado cierta compresión del carácter de los indios.[2] En conse-

[1] *Historia*, II, pp. 98, 168-169; III, pp. 134-135.

[2] *Cartas de religiosos*, p. 2. Mendieta aprendió el náhuatl rápidamente, "más por milagro que con industria humana; porque pidiendo a Dios, con oración continua (que es la penetra los cielos) la inteligencia de ella, para poderse dar a entender a los indios..." Torquemada, *Monarquía indiana*, III, p. 561. Las dos fuentes contemporáneas están de acuerdo en que Mendieta sufría de cierto defecto al hablar que le impedía predicar en español. Fray Juan Bautista, a quien Mendieta enseñó el náhuatl, insistía en que el defecto de su maestro desaparecía

cuencia, Mendieta hablaba en esta ocasión, como en otras, como hombre de experiencia y como místico.

Ninguna raza o generación estaba más dispuesta a salvar su alma y era más capaz de hacerlo que los nativos de la Nueva España; esto desde luego si se establecía un régimen social adecuado a su temperamento singular. Las características de los indios subrayadas por Mendieta eran la mansedumbre, la docilidad, la simplicidad de corazón, la humildad, la obediencia, la paciencia y el contentamiento con la pobreza. En una palabra, los indios practicaban instintivamente las virtudes que Cristo había señalado en su Sermón de la Montaña; pertenecían a aquellos que habían de heredar el reino de Dios. Los indios eran seres humanos reducidos al más simple y esencial denominador de la humanidad. Poseían razón natural y eran capaces de recibir la gracia; pero carecían de todas esas emociones y deseos superfluos que siempre han conducido a los hombres de otras razas (los europeos) a pecar. [3]

La convicción de Mendieta no era compartida por todos los franciscanos. Más característica de la visión de la mayoría era la de Pedro de Azuaga. Los dos franciscanos estaban de acuerdo en la necesidad de un régimen de tutelaje basados en que los indios quedaban indefensos en su contacto con los españoles. Mendieta ponía de relieve la posibilidad de que los indios alcanzaran la perfección en este mundo si quedaban bajo la supervisión exclusiva de los frailes. Mendieta convertía de esta forma la inferioridad de los indios, en este mundo, en una superioridad en el otro. Azuaga atribuía la aceptación rápida de la verdadera fe al temor, no a una convicción positiva. Azuaga veía a los indios como seres tímidos, oportunistas e hipócritas. Sin el poder militar español los indios expulsarían a los frailes y repudiarían el cristianismo. [4]

Cuanto más contemplaba a los indios, tanto más convencido estaba Mendieta de que formaban una raza única en la humanidad. En 1562 escribió que si no aceptara él como un artículo de fe la doctrina de que todos los hombres descendían de Adán y Eva, creería que

al predicar a los indios en su lengua nativa (Bautista, *Sermonario mexicano*, prólogo). Torquemada afirma que Mendieta escribía sus sermones en náhuatl y eran recitados por un intérprete nativo (Torquemada, *op. cit.*, p. 561). García Icazbalceta tiende a dar más crédito al testimonio de Bautista que al relato de segunda mano de Torquemada, aunque admite que tal vez Mendieta usó intérpretes para predicar en otras lenguas nativas (García Icazbalceta, "Noticias" VIII-IX).

[3] *Historia*, II, pp. 136-140; III, pp. 91-96, 139.

[4] Véase también un artículo muy útil de Antonio de Egiluz, OFM, "Friar Pedro de Azuaga, OFM, nuevo teorizante sobre las Indias", *Misionalia hispánica*, XXI (1964), pp. 173-223. *Ibid*, p. 167.

los indios pertenecían a una especie totalmente diferente.[5] En su *Historia* más de una vez dio rienda suelta a este encantamiento:

> ...muchos de los indios y indias, en especial viejos y viejas, y más de ellas que de ellos, de tanta simplicidad y pureza de alma, que no saben pecar; tanto que los confesores con algunos de ellos se hallan más embarazados que con otros grandes pecadores, buscando alguna materia de pecado por donde les puedan dar el beneficio de la absolución. Y esto no por torpeza o ignorancia, porque dan muy buena cuenta de la ley de Dios, y responden a todas las menudencias de que son preguntados, sino que ayudado su simple y buen natural de la gracia, ni saben murmurar, ni quejarse de nadie, ni reñir aun a los muchachos traviesos, ni perder un punto de la obligación que la Iglesia les tiene impuesta. Y en este caso no hablo de oidas, sino de lo que tengo sabido por experiencia.[6]

La metáfora que Mendieta usaba a menudo para describir a los indios era la que siempre ha atraído a los místicos de todas las edades: la imagen de la inocencia infantil.[7] Los indios poseían una naturaleza pueril cuyas características sobresalientes eran la inocencia, la simplicidad y la pureza. De esta premisa derivó una serie de conclusiones que en su conjunto definían el régimen social que deseaba para ellos. Una de las conclusiones era que los indios deberían estar completamente segregados del contacto con otras razas de la Colonia.[8] Mendieta tomó como axioma la ficción legal de su tiempo de que los indios formaban una comunidad distintiva con su propio código legal y sus propios magistrados. Los indios y los españoles no podían vivir juntos en la misma comunidad porque:

> ...el indio para con el español es como un gozquejo delante de un gran león, y sábese a la clara que el español tiene mala intención y brío para acabar todos los indios de la Nueva España si se los dejasen entre manos; y el indio tiene tanta flema y mansedumbre, que no se le acuerda de hacer mal a una mosca; y así siempre se ha de presumir en duda, que el español es el que ofende y el indio el que padece.[9]

En otra ocasión lo puso en forma más sucinta: "Es cosa sabida y cierta, que los peces grandes andando revueltos con los pequeños,

5 *Cartas de religiosos*, p. 7.

6 *Historia*, III, p. 106. Motolinía expresó un sentimiento similar: "Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los Españoles tenemos, y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir y alimentar" (Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 85).

7 Véase el capítulo II, sobre el uso que hizo Colón de esta metáfora.

8 *Historia*, III, pp. 154-163; *Cartas de religiosos*, p. 39.

9 *Ibid.*, pp. 38-39; *Historia* I, pp. 52-57.

se los van comiendo y en poco tiempo los consumen y acaban." [10] Alguien tenía que proteger a las sardinas (los indios) de los ballenatos (los españoles). [11] Mendieta estaba convencido de que sólo los frailes podían hacerlo, porque sólo ellos estaban dedicados a la pobreza y por lo tanto eran desinteresados.

Los indios eran niños, de "cera blanda" que podían ser modelados en cualquier forma deseada. [12] Necesitaban padres y maestros que los criaran y los guiaran. [13] La justicia podría ser administrada mejor en la comunidad india por los frailes, "en la forma y manera y licencia que los padres y maestros tienen por derecho natural divino y humano, para criar, enseñar y corregir a sus hijos y discípulos". [14] Mendieta concebía una comunidad indígena ordenada como un gran monasterio o una gran escuela. [15] A base de estos principios fue como llegó a la conclusión de que los indígenas no deberían ser ordenados. Con todo candor observó: "Y así quiero decir que no son para maestros, sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos, y para esto, los mejores del mundo." [16] Mendieta aprobaba la idea de que a algunos de los indios más inteligentes se les enseñara latín y una buena cantidad de teología. Éste era el objetivo del colegio franciscano de Santiago Tlatelolco, donde enseñó fray Bernardino de Sahagún. Mendieta defendió con entusiasmo este colegio, ya que era la plaza fuerte del partido proindio entre los franciscanos, del cual era portavoz. [17]

10 *Historia*, III, p. 156.

11 *Ibid.*, III, p. 13.

12 *Ibid.*, I, p. 28; *Códice Mendieta*, II, p. 82. Vasco de Quiroga expresó la misma idea en casi las mismas palabras. Ver Quiroga, *Colección de documentos inéditos del archivo de Indias*, X, pp. 482-495.

13 *Códice Mendieta*, I, p. 44; II, pp. 7-28, 83-84. *Cartas de religiosos*, pp. 10, 38-39. *Historia*, III, pp. 103-104.

14 *Cartas de religiosos*, p. 15.

15 *Historia*, III, pp. 103-104; *Cartas de religiosos*, pp. 10-11; *Códice Mendieta*, II, pp. 81-82.

16 *Ibid.*

17 El colegio era el fuerte del partido proindio. Ricard afirma que el objetivo original era el de preparar un selecto grupo de indígenas para el sacerdocio (Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, p. 54 y ss). La oposición de las otras órdenes mendicantes, la hostilidad de los españoles y del clero secular y la facción antiindia entre los franciscanos, dio por resultado la decadencia del colegio en tiempos de Mendieta. La idea de un clero indígena fue abandonada por el mismo partido proindio. Mendieta prefirió basar su conclusión en la práctica ya vieja de la Iglesia de prohibir la ordenación de los conversos y de sus descendientes hasta el cuarto grado y también en su creencia en la naturaleza infantil de los indios. Sahagún llegó a esta conclusión de manera más práctica. El experimento de preparar indios para el sacerdocio no funcionó. Los indios eran inteligentes y entusiastas, pero por temperamento no estaban preparados para el celibato y la disciplina rígida (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, II, pp. 241-247). Consúltese también Constantino Bayle, SF, "España y el clero indígena de América", *Razón y Fe* (Madrid), 10 de febrero de 1931 y 25 de marzo de 1931, pp. 213-225, 521-535.

Pocas veces mostró mayor candor que al hablar de su hostilidad hacia la Audiencia, contra la que arremetió como "la imagen y la figura del infierno mismo".[18] Este tribunal no debía tener jurisdicción, o sólo muy poca, sobre los indígenas; sólo en casos criminales que eran relativamente pocos. Todos los casos civiles deberían apelarse ante sus propios magistrados.[19] Estos magistrados funcionarían, por supuesto, bajo la supervisión cuidadosa de los frailes.

Mendieta fue severo y cáustico hacia la Audiencia, como lo fue para los esclavos de Mammon. Como secretario ejecutivo de los provinciales Olarte y Navarro (1564-1570) había tenido muchas ocasiones de tratar con todo tipo de oficiales reales, incluyendo los oidores de la Audiencia. Familiaridad y antagonismo engendran desprecio. En los pueblos de Calimaya y Tepemachalco, los cuales fueron organizados por Mendieta cerca de Toluca, había experimentado un choque frontal con uno de los jueces.[20] También había presenciado la posición de la Audiencia en contra del promendicante virrey Velasco.[21] Opinaba que los interminables litigios que involucraban a los indios los estaban desmoralizando. Estos pleitos legales a veces los obligaban a cometer perjurio para retener lo que, con todo derecho, era suyo, con lo cual mantenían a los pueblos indígenas en un estado constante de inquietud. Las cajas de comunidad se estaban vaciando en estos litigios y se minaba la disciplina de los frailes.[22]

Mendieta alegaba también que los indios comprendían muy poco el significado del derecho romano. Él identificaba este derecho romano con la Europa corrupta e imperfecta. Y así exclamaba: "Ni Justiniano hizo leyes, ni Barthulo ni Baldo las expusieron para este nuevo mundo y su gente."[23] Mendieta quería sustituir la jurisprudencia romana por una disciplina paternal y pedagógica en las comunidades de indios.

Su pretensión de que la autoridad de los mendicantes no debería fundarse en el derecho romano, tenía ventajas tácticas e ideológicas. Él podía negar las insinuaciones del "imperio franciscano", lanzadas por el arzobispo Montúfar, y con ironía preguntaba:

> ¿Cuál es y en qué consiste el imperio franciscano tan nombrado y murmurado por este mal mundo? ¿con qué ciudades o villas nos hemos alzado? ¿qué conjuraciones o conspiraciones hemos hecho? ¿qué rentas o granjerías hemos fundado para nuestro uso? ¿con qué tributos nos han acudido? ¿qué gastos y expensas tan excesivas

18 *Cartas de religiosos*, p. 18.

19 *Ibid.*, pp. 19, 36-38.

20 Larriñaga, *Fray Jerónimo de Mendieta*, I, pp. 494-495. Para tener la versión de Mendieta sobre este incidente polémico, ver *Cartas de religiosos*, p. 24.

21 *Cartas de religiosos*, pp. 36-37.

22 *Ibid.*, pp. 17-20, 36-37.

23 *Ibid.*, p. 17.

hacemos en nuestro mantenimiento? ¿con qué fausto y aparato nos servimos?[24]

Después de describir con no poco entusiasmo el ascetismo y la pobreza franciscana, sarcásticamente concluía: "Todo esto digo para que se note la hinchazón, la potencia y el estado destos emperadores y gobernantes."[25] Su imagen de la relación paternal del fraile con el indio le proporcionaba también el escape de un dilema. Estaba convencido de que los frailes debían tener un control ilimitado sobre los indios. Sin embargo, hacer alguna reclamación de jurisdicción política de acuerdo con el derecho romano habría intensificado las sospechas de la Corona hacia los mendicantes. Más aún, Mendieta esperaba que al renunciar los frailes a la riqueza temporal y al derecho romano, convencerían a la Corona de su altruismo.

Además, la imagen paternalista de Mendieta era una especie de metáfora que estaba de acuerdo con su mentalidad "apostólica". Puesto que los indios eran seres humanos reducidos al denominador más simple y esencial de humanidad, requerían un régimen social igualmente simple. La jurisprudencia romana era demasiado complicada e incompetente para enfrentarla a su primordial inocencia. La imagen paternal invocaba que la relación entre fraile e indio no estaba fundada en la ley, sino en la naturaleza. Los indios eran hombres "naturales" y el régimen social basado en la liga natural de padre e hijo era la forma más apropiada para ellos. De acuerdo con Mendieta, los frailes habían adoptado a los indios y los indios a los frailes. En la *Historia* hay muchas sugestiones de que los indios estaban más apegados a sus "padres" franciscanos que lo que estaban a sus padres naturales.[26]

Desde el siglo XIII el culto a la pobreza apostólica y a la simplicidad adánica encerraba un repudio al énfasis en el derecho romano, característica sobresaliente del final de la Edad Media. Lo que Mendieta hizo fue incorporar la vieja tradición franciscana a la historia de la iglesia indiana.

Mendieta hubiera proscrito la Audiencia y el derecho romano a la comunidad indígena, pero no al virrey. De hecho defendió en más de una ocasión, el que se otorgara al virrey "poder absoluto" sobre

24 *Ibid.*, p. 12. Ver nota 40 del capítulo V.

25 *Ibid.*, p. 13.

26 *Historia*, II, pp. 97-98. Mendieta se tomó grandes trabajos para insinuar que los indios estaban más allegados a los franciscanos, que a los frailes de otras órdenes mendicantes (*ibid.*, pp. 173-215). Sobre la gran decadencia de la popularidad de los franciscanos entre los indios durante el siglo XVII puede verse Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indias of the Valley of Mexico*, Palo Alto, Stanford, 1964, p. 111.

la comunidad indígena.[27] Su virrey ideal sería un verdadero padre para los indios, daría a los frailes suficiente libertad para disciplinar paternalmente a sus encomendados. El verdadero deber del virrey hacia los frailes y los indios sería externo. Actuaría como abogado de los mendicantes ante las cortes y velaría porque los seglares y los jueces no violaran la separación de la comunidad indígena de la española.

Mendieta pensó que los dos primeros virreyes, Mendoza y Velasco, eran los gobernantes ideales. Por esta razón siempre se refirió a ellos como "verdaderos padres de los indios".[28] Ahora es posible comprender las razones personales de Mendieta al indentificar la edad dorada de la iglesia indiana con Cortés y con el gobierno de los dos primeros virreyes, periodo que corresponde prácticamente al reinado de Carlos V. En la esfera eclesiástica fue practicada la pobreza evangélica de la iglesia apostólica primitiva. En la esfera política los indígenas estaban gobernados por virreyes que eran "verdaderos padres de los indios". Todas las reformas propuestas por Mendieta eran un llamado al retorno del verdadero espíritu del tiempo de Carlos V.

Como ha señalado Luis González, las propuestas de Mendieta de un virrey "absoluto" estaban enraizadas en las doctrinas políticas del famoso teólogo franciscano Duns Escoto. De acuerdo con el "sutil doctor", la autoridad monárquica debería ser todopoderosa, el rey debería tener derecho de revocar y decretar todas las leyes, así como confiscar y redistribuir la propiedad privada de sus súbditos.[29] No sólo estaba Mendieta cautivo del centralismo antifeudal de Escoto, popular entre los estadistas españoles de este periodo, sino que como otros muchos, también expresaba dudas sobre si una sociedad monárquica podría funcionar en el Nuevo Mundo sin la presencia del monarca. Motolinía alguna vez había expresado este temor:

> Lo que esta tierra ruega a Dios es que dé mucha vida a su rey y muchos hijos, para que le dé un infante que la señoree y enno-

[27] *Cartas de religiosos*, pp. 15-17, 36-37. Mendieta propuso reformas virreinales y a la Audiencia, contenidas en sus cartas a Bustamante (1562) y en su carta a Felipe II (1565), al igual que su proyecto de reforma eclesiástica sólo puede encontrarse en la carta a Ovando. Éstas son las tres cartas más importantes que Mendieta escribió. Todas sus otras cartas son de interés secundario. La *Historia*, que fue concebida como una justificación positiva para el punto de vista del partido proindio, no contenía mucho material polémico.

[28] *Ibid.*, p. 37; *Códice Mendieta*, II, pp. 83, 102, 107; *Historia*, III, pp. 222-223. Ramón Iglesia observó que tal vez Mendieta no hubiera suspirado por un "virrey absoluto" si éste careciera de la debilidad promendicante de Velasco padre. Iglesia, "Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta", *Cuadernos Americanos*, IV, pp. 67-68.

[29] Luis González, "Fray Jerónimo de Mendieta, pensador, político e historiador", *Revista de Historia de América*, XXVIII, p. 339. El compañero de Mendieta, Azuaga, también compartía esta concepción del poder monárquico. Ver. Eguiluz, *Misonalia hispánica*, XXI, pp. 173 y ss.

blezca, y prospere así en lo espiritual como en lo temporal, porque en esto le va la vida; porque una tierra tan grande y tan remota y apartada no se puede desde tan lejos bien gobernar, ni una cosa tan divisa de Castilla y tan apartada no puede perseverar sin padecer grande desolación y muchos trabajos, e ir cada día de caída, por no tener consigo a su principal cabeza y rey que la gobierne y mantenga en justicia y perpetua paz y haga merced a los buenos y leales vasallos, castigando a los rebeldes y tiranos que quieren usurpar los bienes del patrimonio real. [30]

Motolinía parecía sugerir que Carlos V, Dios mediante, extendiera al Nuevo Mundo la costumbre europea de entregar el gobierno de sus reinos a príncipes de sangre real, ya que su hermano (Fernando, rey de Hungría y Bohemia), su hermana (María, reina de Hungría) y su esposa (emparatriz Isabel) y después de su muerte, su hijo Felipe, eran sus lugartenientes en Alemania, los Países Bajos y España, respectivamente. En el Nuevo Mundo, los virreinatos fueron diseñados bajo el modelo del virreinato de Nápoles. Los virreyes en las Indias eran nobles de antiguo linaje, no príncipes de sangre real, que estaban rodeados de todos los atributos, pero no de todos los poderes del oficio real. [31] Motolinía y Mendieta querían un virrey que fuera el *alter ego* del rey, de hecho tanto como de nombre. La Corona siempre rehusó poner tal poder en un solo hombre.

El programa de Mendieta de considerar los frailes como maestros paternales de los indios se parece mucho, si bien en forma superficial, al pensamiento de Sepúlveda. Sepúlveda observó que "en prudencia, ingenio, virtud y *humanitas* son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones". [32] Sepúlveda afirmó que el indio era un pupilo que necesitaba un guardián. Mendieta lo expresó de manera algo diferente. El indio era un niño que necesitaba un padre. Los términos "guardián" y "padre" revelan el abismo que separaba los puntos de vista, uno legal y el otro místico, de Sepúlveda y de Mendieta.

Aplicando el axioma aristotélico de que todas las formas inferiores de vida deben estar sujetas a las formas superiores, Sepúlveda dio el brinco metafísico y concluyó que los indios eran una raza inferior a los españoles. Los indios eran bárbaros no sólo en el sentido vulgar del término (con sacrificios humanos, canibalismo, etcétera), sino

30 Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, p. 224. Ramón Iglesia observó que la advertencia de Motolinía permaneció desatendida hasta principios del siglo XIX en que la idea de las monarquías borbónicas en las colonias, atraía a quienes favorecían una independencia "limitada" dentro de la confederación de Estados hispanoamericanos, encabezada por el rey de España. Iglesia, "Mendieta", p. 159.

31 Haring analiza las limitaciones de la autoridad del virrey. Haring, *The Spanish Empire in America*, pp. 119 y ss.

32 Sepúlveda, *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 100.

también en el sentido grecorromano original de la palabra. Los indígenas del Nuevo Mundo carecían de la *humanitas* de la civilización cristiana española —esa cualidad de mente y espíritu que hace a un pueblo dado alcanzar un estado civilizado. En virtud de su superioridad cultural, la nación española tenía el derecho y el deber de asumir la tutela de la raza indígena. Los españoles estaban obligados no sólo a cristianizar a sus pupilos, sino también a hispanizarlos. Los indios tendrían que trabajar para el español, de manera que esta raza de pupilos adquiriera con el tiempo las buenas costumbres y política social de la raza tutelar. El objetivo final del tutelaje hispánico sería elevar al indio en forma gradual, al nivel superior de *humanitas*. Sepúlveda puede haber pensado en una servidumbre y no es una esclavitud, aunque este último significado es el que le dio Aristóteles.[33]

Tanto Las Casas como Mendieta rechazaron el intento de Sepúlveda de aplicar la doctrina aristotélica de la esclavitud natural para los indios. En el debate de Valladolid de 1550-1551, Las Casas arguyó que el concepto de esclavitud natural no podía aplicarse a ninguna raza, sino sólo a unos cuantos individuos deformes. Las Casas se basó en la interpretación de Aristóteles de Tomás de Aquino.[34] Dante, cincuenta años después de Aquino, extendió la categoría de esclavitud natural a todas las razas. Dante y Sepúlveda estaban en situación análoga. El primero buscaba establecer el derecho del pueblo romano a gobernar el mundo; el último deseaba defender el derecho de la nación española para gobernar las Indias. Ambos aplicaron la idea de la esclavitud natural a todas las razas, no sólo a los individuos.[35] Dante es al mismo tiempo el último exponente

[33] *Ibid.*, pp. 82, 84, 100, 106, 108, 112, 136, 150. Un argumento persuasivo de que Sepúlveda quería decir siervo y no esclavo se encuentra en Robert E. Quirk, "Some Notes on a Controversial Subject: Juan Ginés de Sepúlveda and Natural Servitude", *Hispanic-American Historical Review*, XXXIV (agos. 1954), pp. 357-364. Si realmente hablaba de servidumbre, estaba abogando por la extensión a América del sistema señorial, que ya había desaparecido en Castilla, pero que sobrevivía en Aragón. A tal, programa, la Corona con seguridad se opondría.

[34] Para otro aspecto del debate de Valladolid, la doctrina de la guerra justa, véase la nota 14 del capítulo I. En cuanto al repudio de las Casas a la idea de que había razas que eran esclavas por naturaleza, véase *Historia de las Indias*, V, pp. 142-146; Hanke; *La lucha por la justicia en la conquista de América*, pp. 334-350. También Silvio Zavala, "Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, II (ene.-mar. 1944), pp. 45-58.

[35] Sobre la extensión del concepto de Dante de que la esclavitud natural incluía a todas las razas, consultar *De monarchia* en *Le opere di Dante Alighieri*, E. Moore y Paget Toynbee, eds., Oxford, Oxford University Press, 1924, pp. 356-357. Aunque Sepúlveda no cita a Dante, él debe haber tenido *De monarchia* en mente, porque hay una referencia al derecho del pueblo romano a gobernar al mundo, basado en la esclavitud de los pueblos conquistados por Roma (Sepúlveda, *op cit.*, p. 100).

del universalismo político medieval y el primer portavoz del imperialismo moderno. Los doscientos cincuenta años transcurridos entre Dante y Sepúlveda representan la diferencia entre el universalismo romano del primero y el imperialismo español del último. En una palabra, es el contraste entre el Imperio y un imperio. Las Casas apeló a la autoridad de Aquino para evitar que Sepúlveda convirtiera la doctrina de la esclavitud natural en un instrumento dantesco y metafísico del imperialismo español.[36]

Mendieta se enfrentó a Sepúlveda en el terreno por él escogido. Advirtió que cualquier relevancia que la doctrina del "filósofo gentil" haya tenido en la antigüedad, había desaparecido con la llegada del ideal cristiano de igualdad de todos los hombres. La esclavitud natural de Aristóteles había dado paso a la doctrina de San Pablo de que griegos y judíos (Mendieta agrega españoles e indios) eran iguales ante los ojos de Dios.[37] Mendieta compartía la convicción de Sepúlveda de que los indios en el nivel de este mundo eran inferiores a los españoles. Para Sepúlveda era esto el defecto más grande de los indígenas. Para Mendieta era su mayor ventaja. La inferioridad en este mundo les daba una superioridad en el otro. Los mismos rasgos que convertían a los indios en "sardinas" y a los españoles en "ballenatos", eran las virtudes del otro mundo que permitían a los indios alcanzar, bajo el cuidado de los frailes, "la mejor y más sana cristiandad y policía del universo-mundo".[38]

[36] Tanto Hanke como Zavala han subrayado la analogía Aquino-Las Casas, pero ninguno, hasta donde llega mi conocimiento, ha señalado el paralelo entre Dante y Sepúlveda. La mayoría de los historiadores han considerado a Sepúlveda, en este contexto, como más "moderno" y a Las Casas como más "medieval". O'Gorman considera que esta proposición debe invertirse. "Me contentaré, por tanto, con poner en relieve que la nueva teoría sobre la naturaleza humana que Las Casas percibía intuitivamente para rescatar a los indios de las trampas del concepto aristotélico-cristiano [de la esclavitud natural], en cuya validez él también creía, era la tesis de la igualdad esencial de todos los hombres", la cual anunciaba la doctrina de los derechos naturales de la Ilustración, en cuanto a que el común denominador de la igualdad humana estaba centrado en la naturaleza y no en Dios. Edmundo O'Gorman, reseña al libro de Lewis Hanke, *The Struggle for Justice in the Conquest of America* en *Hispanic-American Historical Review*, XXIX (nov. 1949), p. 567. Hay una diferencia profunda entre el concepto de la esclavitud natural de algunos individuos (Aquino) y la esclavitud natural de algunas razas (Dante). Por tanto al basarse en la interpretación de Santo Tomás de Aquino de la esclavitud natural, Las Casas pudo proteger a los indios del imperialismo metafísico y dantesco de Sepúlveda. En este tema, en particular, la visión tradicional de la que Sepúlveda fue portavoz, era el imperialismo "moderno" y Las Casas fue un defensor del cristianismo medieval (antes de Dante), que aún era válido.

[37] Mendieta, *Historia*, III, p. 192.

[38] *Cartas de religiosos*, pp. 5-6. *Códice Mendieta*, II, p. 81. Luis González, en una monografía muy sugestiva sobre Mendieta, escribió que la idea del indio de este franciscano era una combinación ecléctica de los puntos de vista opuestos de Las Casas y Sepúlveda. Es necesario agregar, sin embargo, que González no

La palabra clave para la idea de Mendieta es "criaturas". Él usa esta palabra, sin embargo, en dos sentidos. Cada uno debe ser distinguido cuidadosamente del otro; porque deseaba comunicar con esta palabra, sin embargo, en dos sentidos. Cada uno debe ser disrios —los ciudadanos de las dos ciudades. Para el seglar y los oficiales reales puso en relieve lo indefenso de su pequeñez. Quería despertar piedad en sus corazones por la situación desesperada de estos párvulos que estaban desapareciendo rápidamente después de la epidemia de 1576-1579. En un capítulo conmovedor recordaba a sus paisanos españoles que el hecho de que los indios tuvieran menor talento y vigor, "no nos da en ley natural licencia para que por eso los despreciemos", sino para tratarlos mejor.[39] El principio de la caballería de proteger al débil y el ideal cristiano de caridad, eran invocados.

Para los místicos de la ciudad celestial, esta imagen tenía otro significado. Los indios eran las criaturas del Señor, frecuentemente mencionados en el Nuevo Testamento. Eran inocentes, simples y puros, los que heredarían el reino del cielo.[40] Mendieta tenía en mente los pasajes bíblicos como el de San Marcos 10:15, "de cierto os digo, que el que no recibiere el reino de Dios como un niño, no entrará en él". Las dos características que más encantaban a Mendieta eran la docilidad de los indios y su capacidad emocional singular para vivir y sentir el cristianismo, lo que los distinguía de todas las otras razas de la humanidad. Con un poco de ayuda de los frailes, los indios podrían alcanzar un estado angélico, es decir sin pecado. Éste es el verdadero significado de su observación de que si no se aceptaba como un artículo de fe la doctrina de que todos los hombres descienden de Adán y Eva, creería que los indios pertenecían a una especie enteramente diferente.

El hecho de que Mendieta excluyera a los indios del sacerdocio puede sugerirnos que les reservaba una posición secundaria en la cristiandad. Ésta, sin embargo, no era su intención. Según su esquema místico, la ordenación sacerdotal sería superflua para los naturales. Su pureza espontánea en la fe y su inocencia infantil los conduciría sin el beneficio del sacramento de la ordenación a una perfección nunca alcanzada antes por raza alguna en la tierra. Todo lo que los indios necesitaban eran frailes que los protegieran del mundo externo de la ciudad terrena y que se asegurara de que no se descarriarían de su sendero derecho y estrecho de la perfección angélica.

consideró el misticismo de Mendieta que fue lo que le hizo defender la inferioridad en este mundo del indio, pero que le daba una superioridad en el otro. González, *op. cit.*, p. 164 y ss.

[39] *Historia,* III, p. 190; *ibid.,* I, pp. 53-55; *Cartas de religiosos,* pp. 34, 38-39; *Códice Mendieta,* II, pp. 28-36, 82.

[40] *Historia,* III, pp. 91-97, 103-104, 105-113, 156-159, 191-192.

La idea de Mendieta acerca del indio puede ser sintetizada en un noble salvaje cristiano. Algunos estudiosos españoles han sugerido que la idea del buen salvaje, tradicionalmente identificada con la Ilustración y el Romanticismo, puede encontrarse en los cronistas españoles del XVI.[41] Un estudio de Mendieta revela que su origen es mucho más viejo. De hecho, la génesis del buen salvaje puede encontrarse en la tradicional imagen franciscana de la naturaleza humana, desarrollada alrededor del culto a la pobreza apostólica, a la simplicidad primitiva y al misticismo joaquinita. Mendieta es una figura en este proceso histórico. Su pensamiento es aún conscientemente apostólico, enraizado en el siglo XIII y sin embargo anuncia la formulación del noble salvaje de la Ilustración.

En el pensamiento de Mendieta hay un contraste y una desilusión entre la artificialidad y decepción de la civilización europea y la inocencia y simplicidad del hombre primitivo. Civilización y ciudad terrena (los esclavos de Mammón) resultan iguales para Mendieta, pero la ciudad terrena es también sinónimo de Europa. La dicotomía era entre la ciudad terrena de este mundo y la ciudad celestial del otro. En el siglo XVIII, Juan Jacobo Rousseau secularizó por completo esta dicotomía —hombre primitivo contra civilización. Mendieta pretendía que los indios eran hombres reducidos al denominador más simple y esencial de humanidad, sin los deseos y emociones que condujeron a los europeos al pecado. En el lugar del pecado, Rousseau puso crimen, error y superstición. Mendieta concebía a los indios como perfectos cristianos. Rousseau soñaba en los aborígenes incivilizados como los más felices hombres. Tanto Rousseau como Mendieta coincidían en que la civilización europea destruiría las virtudes singulares del hombre primitivo; pero diferían en la definición de civilización. Rousseau incluía al cristianismo, mientras que Mendieta excluía de esa categoría a la cristiandad preconstantina. Identificaba, sin embargo, la cristiandad posconstantina de la ciudad terrena con la civilización europea. Tanto Mendieta como Rousseau se regocijaban de que el hombre incivilizado no estuviera atado a las cadenas de la ley escrita. Para Mendieta los indios eran criaturas de Dios; Rousseau los consideraba criaturas naturales. Como ha observado Carl Becker, los filósofos de la Ilustración "deificaron a la naturaleza y desnaturalizaron a Dios".[42] La metáfora de Mendieta de la criatura fue convertida en abstracción en el siglo XVIII.

[41] Breves comentarios sobre este tema se encuentran en Carlos Pereyra, "Montaigne y López de Gómara", *Escorial*, III (dic. 1940), pp. 227-236; Ciriaco Pérez Bustamante reseñó el artículo de Pereyra en la *Revista de Indias*, II (1941), pp. 170-171; Maravall, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", pp. 201-204.

[42] Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932, p. 31.

El hombre primitivo representaba la infancia de la humanidad.[43] Gerónimo de Mendieta es, por lo tanto, una transición entre Francisco de Asís y Juan Jacobo Rousseau, entre el siglo XIII y la Ilustración.

[43] Me ocupé largamente del papel del indio americano en el pensamiento del siglo XVIII, en mi tesis de maestría "The Political and Philosophical Thought of Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787)", pp. 51-67.

CAPÍTULO VII

EL REINO MILENARIO EN LA ERA DE LOS DESCUBRIMIENTOS

Mendieta concebía la futura comunidad india de la Nueva España como una aula monástica en organización. Sus ideas anunciaban el régimen teocrático ideado para las famosas siete misiones del Paraguay, fundadas por los jesuitas después de 1630. El sueño de Mendieta nació muerto. Por supuesto que hay importante razón estratégica en el éxito de la Compañía de San Ignacio en el Paraguay y el fracaso de los franciscanos en México. Las misiones jesuíticas sirvieron como una barrera efectiva contra la expansión portuguesa procedente del Brasil. Los franciscanos de Nueva España no podían rendir un servicio comparable a la Corona española. [1]

En un poético pasaje Mendieta evoca la imagen del paraíso terrestre que podría ser la Iglesia de Cristo en la Nueva España:

> Y así quiero decir, que no son para maestros sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo. Es tan buena su masa para este propósito, que yo, pobrecillo inútil y bien para poco... me obligara con poca ayuda de compañeros de tener una provincia de cincuenta mil indios tan puesta y ordenada en buena cristiandad, que no dijeran sino que toda ella era un monasterio. Y que fuera a la manera de aquella isla, que algunos dicen encantada, y los antiguos llamaron Anthilia, que cae no muy lejos de la isla de la Madera, y que en nuestros tiempos la han visto algo lejos, y en llegando cerca de ella se desaparece, donde teniendo gran abundancia de todas las cosas temporales, se ocupan lo más del tiempo en hacer procesiones y alabar a Dios con himnos y cánticos espirituales. Dicen hay en ella siete ciudades, y en cada una de las seis un obispo y en la más principal un arzobispo. Y lo bueno es que al autor del libro de los reyes godos [Pedro de Corral, *Crónica del rey Don Rodrigo y la destrucción de España*]... le parece sería cosa acertada que los reyes de España, nuestros señores, suplicasen al Sumo Pontífice mandase hacer ayunos y plegarias por toda la cristiandad, para que Nuestro Señor Dios fuese servido de descubrir esta isla y po-

[1] Los franciscanos en Hispanoamérica, como los de Europa, carecieron de la disciplina y cohesividad interna que caracterizó en general a los jesuitas.

> nerla debajo de la obediencia y gremio de la Iglesia Católica. Igual fuera pedir a Nuestro Señor que a todos los indios los pusiera encubiertos, repartidos por islas de aquella misma forma y concierto, pues ellos vivieron quietos y pacíficos en servicio de Dios, como en paraíso terrenal, y al cabo de la vida se fueran al cielo, y se evitaran las ocasiones por donde muchos de los nuestros por su causa se van al infierno. Porque si en aquella isla se vive... cristianísimamente, claro está que los moradores de ella viven debajo de la obediencia y gremio de la Iglesia católica... y que poseen la suma felicidad que se puede desear en la tierra. [2]

Que Mendieta hubiera comparado este paraíso terrestre en Nueva España con las siete ciudades de la Antilla es comprensible. Éste era uno de los mitos geográficos más celebrados de la era de los descubrimientos. Durante ese periodo era común creer que entre las brumas del gran océano occidental había islas que eludían a aquellos que las buscaban. Las mejor conocidas entre estas islas fantásticas, además de la Antilla, eran San Brandan y Brasil. El nombre Antilla apareció por primera vez en el mapa mundial de Beccario de Génova (1435) y su última aparición fue en el mapa de Mercator de 1587. El cosmógrafo florentino Toscanelli, en su correspondencia con Colón, calculó que la Antilla estaba a dos mil quinientas millas de Cipango (Japón). Se creía que había sido poblada por siete obispos y sus seguidores que se habían embarcado en Lisboa, poco después de la desastrosa derrota del rey Rodrigo por los moros, en 711. El mito de la Antilla fue popularizado en la *Crónica del rey Don Rodrigo y la destrucción de España* de Pedro de Corral, un popular romance histórico de caballería errante, [3] que citó Mendieta. En los siglos XV y XVI los reyes portugueses autorizaron muchas expediciones para buscar el lugar de la isla legendaria. El hecho de que las Indias occidentales se llamen Antillas es un reflejo de la búsqueda persistente durante la era de los descubrimientos de la mítica y esquiva isla. También intentaron localizar las siete ciudades de la Antilla en la parte continental de Norteamérica. Un ejemplo bien conocido fue, por supuesto, el viaje del franciscano fray Marcos de Niza, en 1539, que llevó al virrey Mendoza a patrocinar la expedición de Coronado, que exploró por primera vez una gran parte de lo que hoy es el suroeste de los Estados Unidos. [4]

[2] *Historia*, III, pp. 103-104.

[3] Leonard analiza la *Crónica del rey Don Rodrigo* de Corral. Irving Leonard, *Books of the Brave*, Cambridge, Harvard University Press, 1949, pp. 117-118.

[4] Síntesis de la extensa literatura sobre el mito de la Antilla pueden consultarse en Newton, *The Great Age of Discovery*, pp. 162-163; William Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic: A Study in Medieval Geography*, American Geographical Society Research Series, núm. 8, Nueva York, 1922, pp. 68-80; Enrique de Gandía, *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1929, pp. 59-69. Las citas

La popularidad del mito de la Antilla puede atribuirse, en parte por lo menos, al significado ideológico que la palabra "isla" tenía para muchos de los viajeros de la era de los descubrimientos. A partir del siglo XIII, fue creencia popular que las maravillas más espectaculares y las tierras más exóticas estaban en islas misteriosas y lejanas. A lo largo de la fase americana de la era de los descubrimientos, el *insularismo romántico,* usando la frase de Leonardo Olschki, tomó dos dimensiones distintas. [5] Una era utópica, de este mundo, y la otra paradisíaca, del otro mundo. Las más famosas comunidades ideales del Renacimiento, la *Utopía* de Moro y la *Nueva Atlántida* de Bacon, fueron concebidas en islas míticas. Una de las menos conocidas comunidades ideales del Renacimiento fue la ínsula que gobernó Sancho Panza, Barataria. Las instrucciones de don Quijote a Sancho para gobernarla, revelan la concepción cervantina de una sociedad humana perfecta. Sancho deseaba la ínsula para gobernarla como recompensa a los servicios que había prestado como escudero a su señor, tenía una noción bastante endeble del significado geográfico de una isla, pero sabía muy bien el significado ideológico que sus contemporáneos vinculaban a esta mágica palabra. [6]

El mito de la Antilla puede distinguirse de la comunidad ideal de este mundo del Renacimiento, su colateral relativa. La isla de la Antilla era el prototipo del paraíso terrenal del otro mundo que estuvo en gran parte inspirado en los hechos espectaculares de las exploraciones geográficas y también fue la utopía de los humanistas. La Antilla se concebía siempre como una teocracia gobernada por obispos. Las sociedades perfectas de Moro, Cervantes y Bacon estaban gobernadas por seglares, no por sacerdotes. La diferencia decisiva, sin embargo, entre la utopía de los humanistas y el paraíso terrenal de los misioneros españoles puede encontrarse sólo en Dante. En *De monarchia* se muestran dos formas interdependientes de salvación humana, ambas en perfecto equilibrio en la concepción de Dante, la

de Gandía, que son en general de fuentes primarias, son muy útiles. En México las Siete Ciudades de la Antilla fueron llamadas Cíbola, por el nombre supuesto de la capital de la isla. Mendieta mencionó a fray Marcos de Niza, *Historia,* III, pp. 50-51, 202.

5 La frase "insularismo romántico" es de Leonardo Olschki, *Storia letteraria,* pp. 34-55. El doctor Olschki ha subrayado su significado y significación en la literatura viajera de los viajeros al Asia en el siglo XIII, en los escritos de Colón y en la comunidad ideal del Renacimiento y su última ramificación en la Ilustración. Leonard menciona, por ejemplo, la popularidad de las islas en las novelas de caballería errante. La raza de las amazonas supuestamente vivía en la isla de Calafia, que estaba situada cerca del jardín del Edén. El nombre de esa isla que mencionan dos famosas novelas de caballería andante —*Las Sergas de Esplandián* y *Lisuarte de Grecia*— puede ser el origen del nombre "California". Leonard, *op. cit.*, pp. 19, 36 y ss, p. 63.

6 Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,* 8 volúmenes, Madrid, Clásicos Castellanos, 1922, VII, pp. 93-122.

salvación terrestre mediante la inteligencia humana bajo la dirección del monarca, y la salvación celestial por la fe, bajo la dirección de un Papa consagrado a la pobreza apostólica. [7] Uno de los hilos de la historia del Renacimiento es la historia de la desintegración gradual del delicado equilibrio de Dante. La calidad del otro mundo no existía en la comunidad ideal de los humanistas. Mendieta no se empeñaría en que sus indios emplearan sus horas de ocio en leer a Platón, como los utópicos de Moro deberían hacer. [8] Los indios cantarían alabanzas a Dios, que de acuerdo con San Agustín, era la ocupación principal del hombre en el paraíso:

> ¡Cuánta será la dicha de esa vida, en la que habrá desaparecido todo mal, en la que no habrá bien oculto alguno y en la que no habrá más obra que alabar a Dios, que será visto en todas las cosas! No sé qué otra cosa va a hacerse en un lugar donde no se dará ni la pereza ni la indigencia. A esto me induce el sagrado Cántico, que dice: "Bienaventurados los que moran tu casa, Señor, por los siglos de los siglos te alabarán." [9]

Los utópicos según Moro iban a formar una gran familia. Los indios de Mendieta constituían una gran aula monástica. El más alto fin del hombre de la *Utopía* de Moro era el automejoramiento, es decir, la salvación terrenal de Dante, a través del intelecto humano. La finalidad más elevada del paraíso terrenal de Mendieta era alabar a Dios, esto es, la salvación celestial ideal de Dante, a través de la fe. [10]

[7] Dante lo expresó de manera muy elocuente en el último capítulo. *De monarchia*, pp. 375-376.

[8] Sir Tomás Moro, *Utopía*, en *Ideal Empires and Commonwealths*, Washington y Londres, Universal Classics Library, 1901, pp. 169-170.

[9] San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, pp. 1716-1717.

[10] Debería incluir los hospitales de Santa Fe de Vasco de Quiroga en la categoría general de paraísos terrenales de la era de los descubrimientos. Aunque Quiroga se inspiró en la *Utopía*, su pensamiento carece del énfasis de este mundo que tiene Moro, ya que Quiroga consideraba sus hospitales como un retorno a la simplicidad primitiva de la iglesia apostólica (ver nota 7 del capítulo v). Mendieta y Quiroga usaron también casi idénticas palabras para describir la personalidad de los indios, considerados como cera blanda que podía ser modelada en cualquier forma que los europeos desearan (ver nota 12 del capítulo VII). Luis González dio con la similitud esencial entre Mendieta y Quiroga (González, "Fray Jerónimo de Mendieta", p. 336). José Maravall se preguntó lo pertinente: ¿por qué Mendieta ignoró los hospitales de Quiroga? No me convence por completo la contestación de Maravall, que el Mendieta tan del otro mundo no podía entender al Quiroga de este mundo. Como ya se ha apuntado, Quiroga no era sólo un humanista. También era un místico cristiano medieval (Maravall, "La utopía política-religiosa de los franciscanos en Nueva España", pp. 215-219). Mendieta despreciaba a su colega místico Quiroga por su rigidez en cuanto a la inmutabilidad de la ley canónica (ver nota 38 del capítulo v). Quiroga a pesar de su

A pesar del énfasis sobresaliente del otro mundo en el pensamiento de Mendieta, hay en el mismo, no obstante, una nota de este mundo. El deseo de traer el cielo a la tierra equivale a santificar y consagrar no sólo este mundo, sino también —y ello es decisivo— una región particular de la tierra: las Indias.

No debe olvidarse que el descubrimiento de las Indias planteó un gran problema al mundo del XVI. La realidad cosmográfica, humana y física de estas tierras recién descubiertas tenía que ser incorporada en la urdimbre de la civilización del Viejo Mundo. Los temas de discusión eran espinosos y complejos. ¿Era el Nuevo Mundo parte del mismo cosmos igual que el Viejo (Europa, Asia y África)? ¿Eran los indios descendientes de Adán y Eva? Si así era ¿cómo habían llegado a las Indias? ¿Poseían los indios en plenitud la naturaleza humana? ¿Tenía la naturaleza física del Nuevo Mundo el mismo grado de madurez y excelencia que la del Viejo? Éste no es lugar para discutir en detalle el gran debate entre Oviedo, López de Gómara, Las Casas, Sepúlveda, Acosta y Herrera, al cual dio lugar este proceso histórico.[11]

Los místicos solucionaron el problema que les planteaba el descubrimiento de las Indias de manera un tanto diferente. Propusieron incorporar el Nuevo Mundo al Viejo, alrededor de la imagen del paraíso terrenal. El Nuevo Mundo fue santificado y consagrado en dos sentidos. Algunos prefirieron convertirlo en el lugar geográfico original donde estaba el Jardín del Edén. Cuán valioso sería que las Indias pertenecieran a la civilización cristiana, si contenían en sus límites el hogar de los primeros padres de la raza humana. Otros, como Mendieta, preferían hacer de las Indias el lugar geográfico del reino milenario futuro del Apocalipsis, por eso el significado de su paraíso terrenal está precisamente dentro del esquema apocalíptico de su historia del Nuevo Mundo.

El primer hombre en situar los principios de la humanidad en el Nuevo Mundo fue Cristóbal Colón. En su tercer viaje identificó la desembocadura del Orinoco con uno de los cuatro ríos que nacían

misticismo tuvo la mala fortuna de ser miembro de la Audiencia y ser obispo —dos *bêtes noirs*— para Mendieta, la combinación era demasiado para él. En tercer lugar y no menos importante estaban los choques de jurisdicción entre los franciscanos y el obispo Quiroga. El cronista del XVII, Beaumont, llegó hasta pretender que los franciscanos habían precedido al obispo en la fundación de hospitales. Pablo Beaumont, OFM, *Crónica de Michoacán*, 3 volúmenes, México, Archivo General de la Nación, 1932, II, pp. 155-177.

[11] Sobre el gran debate véase Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*; O'Gorman, *Fundamentos de la historia de América*. Me he abstenido de usar la palabra "América" porque, como es bien sabido, el término no fue común hasta el siglo XVIII. Mendieta, como la mayor parte de los españoles de su tiempo, se refería al imperio español como las Indias del Nuevo Mundo.

en el Jardín del Edén. [12] El intento más sistemático para localizar el Jardín del Edén en el Nuevo Mundo puede encontrarse en los dos gruesos volúmenes escritos por Antonio de León Pinelo, a principios del siglo XVII, *El paraíso en el nuevo mundo.* Este intelectual barroco trató de demostrar, con riquísima erudición eclesiástica, que los cuatro grandes ríos de Sudamérica —el Plata, el Amazonas, el Orinoco y el Magdalena— eran en realidad los cuatro ríos que nacían en el Jardín del Edén. [13]

Durante la Edad Media hubo grandes especulaciones sobre el lugar del paraíso terrenal. Desde los primeros padres, Tertuliano y Ambrosio, pasando por San Isidoro de Sevilla, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, hasta Pedro d'Ailly, hubo gran desacuerdo sobre este punto. Ordinariamente se le situaba en algún lugar de Asia, aunque algunas veces se le identificaba con las islas fantásticas del Atlántico. [14] Colón, que en el caso del Jardín del Edén siguió a d'Ailly, estaba convencido de que se encontraba en Asia. [15] Este error geográfico fue el puente, por así expresarlo, sobre el cual la idea del paraíso terrenal se trasladó a las Indias. Mucho tiempo después de la equivocación de Colón sobre el Asia, toda una serie de mitos geográficos que originalmente habían sido identificados con Asia,

[12] *Raccolta,* pp. 36-39; Olschki, *op. cit.*, pp. 17-18. Toqué este problema en el capítulo II.

[13] En la Edad Media era creencia común que el Nilo, el Tigris, el Éufrates y el Ganges eran en verdad los cuatro ríos del jardín del Edén. Ver la edición de Edmond Buron de *Imago mundi* de Pedro de Aliaco, 3 volúmenes, París, Maisonneuve frères, 1930, II, pp. 469, 471. Antonio de León Pinelo (1596-1660) es más conocido como estudioso de la jurisprudencia colonial. Colaborador de Juan Solórzano Pereira hizo contribuciones significativas a la *Recopilación de las leyes de las Indias.* Su abuelo había sido un judío portugués quemado por la Inquisición en Lisboa. No pongo mucho énfasis en la sugerencia de que León Pinelo todavía era espiritualmente judío y que por lo tanto consideraba la tierra prometida como algo del pasado y no del futuro, para evitar el destino infeliz que había correspondido a su abuelo. Mendieta era "cristiano viejo" que también buscaba la tierra prometida. *El paraíso en el Nuevo Mundo* es un ejemplo interesante de erudición barroca. Ver la introducción de Paul Porras Barrenechea a la edición de Antonio de León Pinelo, *El paraíso en el Nuevo Mundo,* 2 volúmenes, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1943, I, III-XLV.

[14] Newton, *op. cit.*, pp. 163-166. Olschki, *op. cit.*, pp. 35-36. Leonard Olschki, "Ponce de León's Fountain of Youth: A History of a Geographical Myth", *Hispanic-American Historical Review,* XXI, pp. 372-377. Un trabajo fundamental sobre el paraíso terrenal en la literatura medieval es el de Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo,* 2 volúmenes, Turín, G. Chiantore, 1925. Sobre la localización del jardín del Edén en el Cercano Oriente véase Friedrich Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881.

[15] Morison, *Admiral of the Ocean Sea,* II, pp. 282-285. También Aliaco, *Imago mundi,* I, 28, 38, 57, 157, 199, 200, 233-235, 240-241, 258; II, pp. 380, 389, 434, 458-471; III, pp. 647-649, 745. Esta edición contiene los comentarios de Colón al margen. Las Casas con todo respeto estuvo en desacuerdo con Colón sobre la localización del jardín del Edén en el Nuevo Mundo. Las Casas, *Historia de las Indias,* II, pp. 286-306. Véase también Olschki, *op cit.*, pp. 379-380.

continuaron floreciendo en el escenario del Nuevo Mundo.[16] Uno de los más conocidos fue la leyenda de la fuente de la eterna juventud, que Leonardo Olschki ha estudiado con grandes frutos.

En contraste con Colón y más tarde con León Pinelo, Mendieta no trató de encontrar en las Indias la tierra de Adán y Eva. No miró hacia el pasado. Miraba hacia el futuro, pensando que los frailes y los indios podían crear el reino milenario del Apocalipsis.

Lo que merece un escrutinio cuidadoso es hasta qué punto Mendieta podía ser considerado como un revolucionario social. Aunque parte integrante y esencial del Apocalipsis cristiano, la idea del reino milenario en la tierra, contenía un potencial que podía servir para justificar la revolución social en este mundo. La iglesia medieval trató de inmunizarse contra la expansión de esos gérmenes. Desde la primera cruzada, en el siglo XI, hasta los anabaptistas en el XVI, aparecieron en la Europa Occidental los movimientos milenarios en forma periódica. El milenarismo revolucionario no fue sólo una protesta de los pobres contra los privilegiados. Estos estallidos a menudo se combinaron con visiones mesiánicas y apocalípticas del reino milenario en la tierra. A estas visiones los joaquinitas hicieron una contribución significativa, con las demandas activas de los estratos oprimidos de la sociedad por una distribución más equitativa de los bienes temporales. Norman Cohn ha llegado a sugerir que estas "rebeliones de las masas" medievales eran expresiones de un fanatismo colectivo paranoico:

> La visión megalomaníaca en que uno mismo es el Elegido, totalmente bueno, perseguido y sin embargo seguro de un triunfo final, la atribución de poderes gigantescos y demoníacos en el adversario; el rechazo de las limitaciones e imperfecciones ineludibles de la existencia humana, tales como transitoriedad, discordia, conflicto, falibilidad tanto intelectual como moral; la obsesión con las profecías inequívocas —todas eran actitudes sintomáticas, que juntas, constituyen el inequívoco síndrome de la paranoia.[17]

Mendieta no era un milenarista revolucionario. Sin embargo, sus ideas no eran completamente inmunes a algunos gérmenes de revolución social. Por supuesto que su paraíso terrenal era un intento de trascender todo el orden colonial español. En su pensamiento hay

16 Olschki, *op. cit.*, pp. 377-385.

17 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: A History of Popular Religious and Social Movements from the Eleventh to the Sixteenth Centuries*, Fairlawn, N. J., Essential Books, Inc., 1957, p. 309. También ver los siguientes: Donald Weinstein, "Millenniarism in a Civic Setting, the Savonarola Movement in Florence", y Howard Kaminsky, "The Free Spirit in the Hussite Revolution", *Comparative Studies in Society and History, Millennial Dreams in Action*, suplemento II, Sylvia Thrupp, ed., pp. 187-206, 166-186. Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1967.

una fusión de la visión mesiánica apocalíptica del reino milenario en la tierra, con las demandas económicas y sociales de un estrato oprimido de la sociedad, pero nunca dio el paso final que le habría conducido a la revolución social. Los milenaristas revolucionarios empujaron a los grupos explotados a la violencia armada para vindicar sus derechos. Mendieta quería que la dirección viniera desde arriba —del Mesías— el gobernante del mundo que sería ayudado por los frailes. Las Indias no tomarían parte activa en su propia liberación. Tampoco defendía Mendieta la violencia armada como medio para alcanzar sus ideales. En su aspiración de un Mesías-Emperador, Mendieta se revela más bien como un apocalíptico elitista, que como un milenarista revolucionario. De cualquier forma, su noción de que el Mesías iba a romper las cadenas de la explotación económica de un grupo particular de la sociedad, de manera que los indios alcanzaran "la más perfecta y sana cristiandad que haya conocido el mundo", era un escalón, pero sólo uno, en dirección del milenarismo revolucionario.

Las evidencias internas sugieren que Mendieta escribió la *Historia eclesiástica* para servir a un doble propósito de explicación filosófico-histórica, y programa práctico para la acción del partido proindio entre los franciscanos. Lo más difícil de determinar es hasta qué punto la facción proindia compartía sus puntos de vista. De las tres cartas clave que escribió, la dirigida a Felipe II en 1565 contaba con la aprobación expresa de los dirigentes del grupo proindio.[18] Esta carta contiene en forma abreviada y atenuada muchas de las convicciones básicas, con una excepción notable. Falta todo sentimiento apocalíptico.[19] No obstante es razonable inferir que las ideas de Mendieta, incluso sus convicciones apocalípticas, eran compartidas por algunos de los miembros influyentes del grupo proindio, tal vez en forma menos articulada y vehemente. Este análisis tiende, hasta ahora, a confirmar su esencia elitista y el carácter del paraíso terrenal de los franciscanos en la Nueva España.

El carácter no revolucionario del pensamiento de Mendieta salta más a la vista en comparación con las ideas de fray Francisco de la Cruz. El infortunado dominico fue quemado en Lima por la Santa Inquisición, en 1578. Tuvo la temeridad de comprometerse en las polémicas teológicas sobre la naturaleza de los ángeles. No sólo procreó un hijo con una amante, sino que también fue un profeta con visiones apocalípticas y fantasías eróticas. Siendo adolescente, se había sentado a los pies del viejo Las Casas en el monasterio dominico de Valladolid, mientras Las Casas lanzaba profecías tormentosas sobre los

[18] Esta carta fue firmada por el provincial superior, fray Miguel Navarro y por fray Buenaventura de Fuenlabrada y fray Francisco de Villalva, *Cartas de religiosos*, p. 45.

[19] Ver nota 43 del capítulo II.

males que caerían sobre España por haber destruido a los indios. Ya en Perú, Francisco de la Cruz tuvo toda una serie de revelaciones en las cuales España, la Babilonia del Apocalipsis, sería destruida por su inhumanidad hacia los indios. Sólo unos cuantos cristianos escaparían a las Indias, la sede del reino milenario. Por tanto, España sería destruida y humillada y los criollos e indios se convertirían en el nuevo pueblo elegido.

Como muchos místicos apocalípticos, incluso Mendieta, Francisco de la Cruz creyó tesoneramente que los indios eran descendientes de las diez tribus perdidas de Israel.[20] Entre las finalidades de su programa milenarista revolucionario (sin duda organizado de manera de atraer el apoyo de los criollos) estaba un sistema de encomienda permanente, el matrimonio para los miembros del clero secular y regular y poligamia legal para los colonos. Marcel Bataillon se ha referido con gracia al programa de Francisco de la Cruz como una estupenda "Utopía criolla".[21] Ciertamente ofrecía un buen trato para los criollos, tal vez más de lo que podían digerir. Aunque los jueces de la Inquisición fijaron mayor atención en conceptos heréticos de este fraile dominico acerca de la naturaleza de los ángeles, también notaron con alarma su desordenada vida privada, en donde figuraba preponderantemente la práctica de magia y sus profecías apocalípticas antiespañolas.[22]

Este breve sumario de la carrera de Francisco de la Cruz permite ver a Mendieta en una mejor perspectiva. El franciscano nunca tomó parte en difíciles y complejas disputas teológicas. Su moralidad era irreprochable, tampoco fue nunca acusado de practicar brujería y magia. Sus concepciones apocalípticas parecen reprimidas y casi cautelosas, en contraste con las del dominico De la Cruz. Mendieta fue un elitista apocalíptico que permaneció dentro de los límites de la ortodoxia eclesiástica de su propio tiempo. Fray Francisco de la Cruz, por otra parte, pertenecía al milenarismo revolucionario que muchas veces cayó en la herejía.

En el paraíso terrenal de Mendieta se satisfacían las necesidades temporales del hombre. Por implicación se entiende que una cantidad razonable de comida y abrigo serían prerrequisitos indispensables para llevar una vida buena. La explotación del trabajo indígena por

20 Ver notas 34-43 del capítulo II y nota 5 del capítulo XII.

21 El más penetrante análisis de esta figura extraña es el de Marcel Bataillon, "La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana", *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz,* 3 volúmenes, Habana, Úcar García, 1955-1957, I, pp. 135-146. Un viejo relato se encuentra en José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición en Lima,* 2 volúmenes, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1956, I, pp. 57-116.

22 El original del proceso del caso está en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, *Inquisición,* leg. 1650.

los españoles impedía a los indios convertirse en buenos cristianos.[23] La implicación de Mendieta de que el hombre no puede estar esclavizado económicamente y ser libre espiritualmente, es una idea con toque modernista. Desde el siglo XVIII ha sido una premisa sobre la que se han fundamentado la mayoría de los proyectos de reforma social humanitaria. La dicotomía total entre el cuerpo y el alma de San Agustín, por ejemplo, le permitían defender la idea de que el hombre podía estar legalmente esclavizado y tener un alma libre que le permitiera hacer una vida cristiana.[24] Lutero, conservador social y radical religioso, enfatizó a los campesinos sublevados que el Evangelio daba libertad al alma, pero no emancipaba al cuerpo de las restricciones de la tradición, las leyes y la propiedad. Aconsejó a los campesinos que soportaran con paciencia sus sufrimientos en este mundo y esperaran su recompensa en el otro.[25] Mendieta proponía hacer algo sobre la opresión de los indios. Como figura de transición que respondía a las nuevas condiciones del escenario misionero, Mendieta aparece en ocasiones como un reformador social moderno, aunque esto se derive de sus finalidades religiosas en el otro mundo.[26]

La concepción de Mendieta acerca del reino milenario en el Nuevo Mundo, aparentemente tenía varias fuentes de inspiración. Parece no haber una influencia perceptible de la *Utopía* de Tomás Moro en el pensamiento de Mendieta, aunque las ideas de Moro hayan sido muy influyentes en México. La experiencia misionera de Mendieta, su creencia de que los indios eran la *genus angelicum*, el ideal de la iglesia apostólica primitiva y su imagen franciscano-joaquinita del Apocalipsis, constituyeron la constelación particular de ideas que dieron origen a su sueño de que la conquista espiritual de los indios podría llevarse a cabo.

La ambición de Mendieta de materializar la ciudad de Dios en la comunidad indígena, amenazaba debilitar el delicado equilibrio que la Iglesia, en respuesta al instinto de autopreservación, había tratado de mantener entre tiempo y eternidad, entre este mundo y el otro, entre "historia cristiana y mito cristiano", usando la frase

23 Éste es uno de los temas principales de la parte III de este estudio.

24 San Agustín, *op. cit.*, II, pp. 252-253.

25 Leopold von Ranke, *History of the Reformation in Germany*, traducida por Sarah Austin, Nueva York, Dutton, 1905, pp. 334 y ss.

26 Los frailes, como Mendieta, bajo las necesidades de la tarea misionera en gran escala, rehusaron aceptar la tradición de fines de la antigüedad y el cristianismo temprano revivida por los humanistas, de que el alma podía ser libre y el cuerpo esclavo. Sepúlveda, como portavoz representantivo del humanismo, subrayó la doctrina de San Pablo: "Siervos, obedeced en todo a vuestros amos carnales, no sirviendo a los hombres, sino con sencillez de corazón, temiendo a Dios: Y todo lo que hagáis, hacedlo de ánimo, como al Señor, y no a los hombres; sabiendo que del Señor recibiréis la compensación de la herencia: porque al Señor Cristo servís. Mas el que hace injuria, recibirá la injuria que hiciere, que no hay accepción de personas." Colosenses 3: 22-25; Sepúlveda, *op. cit.*, p. 164.

de Lynn White.[27] Y sin embargo, el bajar del cielo a la tierra no deja de ser significativo para el desarrollo de la historia de las Américas.

Según Edmundo O'Gorman, América es una idea inventada por los europeos y en cuya realidad los americanos mismos han llegado a creer. Uno de los mitos que han dominado la historia de las Américas por siglos, es la creencia de que el Nuevo Mundo es el teatro geográfico donde las ideas del Viejo Mundo pueden aplicarse con mayor libertad y, por tanto, ser perfeccionadas. El peso de la tradición y la costumbre impide al Viejo Mundo cumplir con esta misión única, que ha sido reservada al Nuevo Mundo. Europa crea las ideas, América las perfecciona al materializarlas.

Mendieta fue uno de los primeros en expresar esta convicción. La cristiandad había nacido en el Viejo Mundo, pero su fervor original se había deteriorado durante los siglos de la iglesia posconstantina. El Viejo Mundo era la ciudad terrena; el Nuevo Mundo, la ciudad de Dios. Las Indias eran literalmente un nuevo mundo para Mendieta, porque no tenía el peso de la tradición corruptora. La simplicidad primordial y la inocencia que ejemplificaban los indios "angelicales" abrían la posibilidad de que una realización casi perfecta de la cristiandad pudiera alcanzarse antes de que la profecía del Apocalipsis tuviera lugar.

Mendieta fue uno de los primeros "aislacionistas". Fue uno de los primeros europeos en volver su espalda a Europa. El Nuevo Mundo pensaba, si se le dejaba solo, podría lograr la perfección angelical, mientras que Europa, en términos apocalípticos, se iría al infierno.

Una concepción similar del papel del Nuevo Mundo en la historia universal reaparece de nuevo con la Ilustración. La ciudad celestial de los filósofos ilustrados era secular por completo, deificada por naturaleza y razón. La creencia medieval en milagros, por ejemplo, fue reemplazada por el dogma de la perfectibilidad de la raza humana que se iba alcanzando gradualmente con el paso del tiempo.[28] Y aquí es donde el Nuevo Mundo entra. Los *philosophes* no se habían inspirado en el imperio español en América, que por entonces era considerado universalmente como bastión del oscurantismo eclesiástico.[29] La América inglesa era la nueva tierra prometida. Condorcet, al final del siglo XVIII, afirmó que el verdadero significado de la revolución norteamericana dentro del muchas veces lento, penoso, pero inevitable progreso de la humanidad, era hacer de los Estados Unidos la

[27] Ver Lynn White, "Christian Myth and Christian History", *Journal of the History of Ideas*, III (abr. 1942), pp. 145-158.

[28] Becker, *op. cit.*, p. 31.

[29] Ver Arthur P. Whitaker, "The Dual Role of Latin America in the Enlightenment" en *Latin America and the Enlightenment*, A. P. Whitaker, ed. Nueva York y Londres, Appleton-Century, 1942, pp. 6-9.

primera nación consagrada a la doctrina de los derechos naturales del hombre. Europa descubrió el significado de estos derechos naturales, pero el peso muerto de la tradición del Viejo Mundo hizo de la América inglesa el primer teatro geográfico en el cual estos derechos naturales podían ser perfeccionados y aplicados.[30] Los Estados Unidos asumían, según Condorcet, los atributos de un laboratorio gigantesco donde las teorías europeas podrían ser aplicadas, probadas y mejoradas.

Para Mendieta, el Nuevo Mundo también era un laboratorio en el cual podía perfeccionarse la cristiandad del Viejo Mundo.

30 Ver Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain* en *Oeuvres completes,* 21 volúmenes, París, 1804, VIII, pp. 266 y ss. También ver su "De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe", *ibid.*, XI, pp. 237-395.

PARTE III

CAUTIVERIO BABILÓNICO DE LA IGLESIA INDIANA

(1564-1596)

CAPÍTULO VIII

LA "EDAD DE PLATA" DE FELIPE II

La interpretación que hacía Mendieta de la historia del Nuevo Mundo se desarrollaba alrededor de tres concepciones. La primera era que la historia de las Indias tenía una escatología. La segunda, que el periodo 1524-1564 constituía la edad de oro de la iglesia indiana. La tercera, que el periodo 1564-1596 representaba una terrible decadencia en el destino de la iglesia indiana. El espíritu antifranciscano que animaba al Consejo de Indias, la política de la Corona de hispanización de los indios, las innumerables epidemias y la explotación del trabajo de los indios, mediante el sistema de repartimiento, eran considerados por Mendieta factores decisivos en el desencadenamiento de los grandes males que aquejaban a la iglesia indiana.

Gerónimo de Mendieta vivió en un tiempo en que la persona del monarca era sacrosanta. Él compartía esta reverencia por la persona real; pero también estaba animado de fuertes convicciones acerca de lo bueno y lo malo. Con deferencia cortés, pero sin temor y con energía, comunicó sus opiniones al más poderoso monarca del mundo.

Mendieta pretendió siempre haber escrito al rey para ayudar a descargar la "conciencia real" de sus enormes responsabilidades hacia los indios. Aliviar al rey de las obligaciones de su conciencia real era la razón ostensible por la que muchos de sus súbditos escribían al rey y a sus funcionarios. Los frailes, por supuesto, honestamente lo creían, y nadie más que Mendieta.[1] Su idea sobre la responsabilidad real estaba basada en un pasaje del Evangelio de San Lucas:

> Respondió el Señor: ¿Quién piensas que es sino un criado vigilante aquel administrador fiel y prudente, a quien su amo constituyó mayordomo de su familia, para distribuir a cada uno a su tiempo la medida de trigo o el alimento correspondiente? Dichoso el tal siervo, si su amo a la vuelta le halla ejecutando así su deber. En verdad os digo, que la dará la superintendencia de todos sus bienes.

[1] *Cartas de religiosos*, I, pp. 32-33; *Historia*, I, pp. 28-29. La Corona en realidad alentó a sus súbditos a escribir al gobierno. Como Hanke ha puesto en relieve, tal medida era una manera efectiva para que la Corona se mantuviera informada de los acontecimientos en las Indias. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, pp. 79-85.

> Mas si dicho criado dijere en su corazón: Mi amo no piensa en venir tan presto, y empezare a maltratar a los criados y a las criadas, y a comer y a beber y a embriagarse vendrá el amo de tal siervo en el día que menos le espera, y en la hora que él no sabe, y le echará de su casa y darle ha el pago debido a los criados infieles. Así es que aquel siervo que, habiendo conocido la voluntad de su amo, no obstante ni puso en orden las cosas ni se portó conforme quería su señor, recibirá muchos azotes; mas el que sin conocerla, hizo cosas que de suyo merecen castigo recibirá menos. Porque se pedirá cuenta de mucho a aquel a quien mucho se le entregó; y a quien se han confiado muchas cosas, más cuenta le pedirán. Lucas 12:42-48.

Mendieta agregaba:

> Y si a todos los que tienen ánimas a su cargo debe poner espanto esta terrible amenaza ¿cuánto más es justo que tema y ande la barba sobre el hombre quien tantos millones de ánimas ha tomado y tiene a su cargo, para dar cuenta de ellas, no sólo cuanto al gobierno temporal, más también cuanto al espiritual? y no ánimas como quiera, sino ánimas tan tiernas y blandas como la cera blanda, para imprimir en ellas el sello de cualquier doctrina, católica o errónea, y cualesquier costumbres buenas o malas que les enseñaren; y gente sin defensa, ni resistencia alguna, para ampararse de cuantas opresiones y vejaciones que hombres atrevidos y malos cristianos les quisieren hacer, no teniendo más de la defensa y amparo que su rey desde tan lejos les proveyere; y por consiguiente, gente que necesita a tener vigilantísimo y continuo cuidado y memoria de mirar por ellos el príncipe y señor que los tiene a su cargo. [2]

Pero un ancho océano separaba a un rey bien intencionado de sus por tan largo tiempo sufridos vasallos indios. Mendieta recordó a Felipe II en 1565:

> Vuestra Majestad se ha para con las Indias á manera de un ciego que tiene excelentísimo entendimiento, empero no ve las cosas exteriores más de cuanto otro que tiene vista se las declara. [3]

Las intenciones del rey hacia sus súbditos indios eran puras, elevadas y nobles, de acuerdo con Mendieta. [4]

¿Y quién entonces era responsable del deterioro que había sufrido la iglesia indiana?

> ¡Oh falsos servidores y inicuos aduladores, que engañáis a los reyes so color de servirles, con infernales trazas de augmentarles las

[2] *Historia*, I, p. 28.
[3] *Cartas de religiosos*, p. 34.
[4] *Ibid.*, pp. 32-33; *Historia*, III, pp. 141-154.

rentas, y buscáis solo vuestros intereses y mejorías, destruyéndoles sus vasallos y reinos! Destruya Dios vuestras trazas y consejos, como destruyó el consejo de Achitophel que daba a Absalón contra su padre David. ¡Oh senadores de los reales consejos, pues sois padres y patronos de la república, compadeceos de vuestra patria España! Y pues Dios en nuestros tiempos la puso en la cumbre de los reinos del mundo, no seais vosotros causa de su ruina y caida por vuestros particulares provechos, ni menos por los temporales del rey. [5]

Mendieta nunca abandonó la esperanza de llegar a persuadir a sus opositores en el Consejo de Indias. En su crónica de las desgracias de la iglesia indiana no dejó, por supuesto, de imprimir la familiar nota ascética franciscana. Nada podría remediarse hasta que:

...los señores del Consejo de Indias estén muy persuadios que Nuestro Señor Dios no descubrió este Nuevo Mundo de las Indias, ni lo puso en manos de nuestros Reyes de Castilla para llevar oro y plata de aquí a España, sino para cultivar y granjear las minas de tantas ánimas como se han perdido y pierden por no se hacer caso de esta espiritual granjería que el mismo Dios vino á ejercitar en el mundo, y con este fundamento y presupuesto trabajen de derrocar el ídolo Mammon, que como supremo Dios está levantado y adorado de los cristianos que tratan y comunican en Indias. [6]

Y el indisputado reino del ídolo Mammon se inició en 1564, cuando el visitador Valderrama llegó a la Nueva España para incrementar los tributos indígenas. [7]

Durante los siguientes treinta años, Mendieta nunca renunció a la convicción expresada en su primera carta (1562):

Ésta es la llave de todo el bien o perdición desta nueva Iglesia: quererse confiar S. M. [Felipe II] o no confiarse de los religiosos que el felicísimo Emperador su padre envió por ministros della, y en quienes tuvo confianza... [8]

Las prácticas de los tiempos de Carlos V llegaron a ser para Mendieta la medida para juzgar la era de Felipe II. Sus proyectos eclesiásticos y políticos para la reforma, discutidos en detalle en los capítulos V y VI, fueron expresión de su deseo de retornar al espíritu y las prácticas de la edad de oro de Carlos V.

[5] *Ibid.*, p. 152.

[6] *Códice Mendieta*, II, pp. 5-6. También ver *Historia*, I, p. 39. Es característico de un franciscano ascético pretender que Cristo vino a este mundo para destruir al ídolo Mammon.

[7] *Ibid.*, II, pp. 5-6. *Historia*, I, pp. 31-32; III, pp. 222-223.

[8] *Cartas de religiosos*, p. 9. Véase también *ibid.*, pp. 102-103. *Códice Mendieta*, I, pp. 243-244; II, pp. 24, 101, 107. *Historia*, III, pp. 126-141, 150-151, 222-223.

Su apreciación del reinado de Felipe II es más bien terrible. De hecho la edad toda se interpreta como una serie continua de desastres. Alguna vez exclamó:

> ¡Oh príncipe de España, que habéis de comenzar a reinar de nuevo, pues Dios os proveyó de tantos reinos y señoríos para gobernar, proveaos también de la sabiduría que para gobernar los suyos dió al rey Salomón... ! [9]

Su exaltación del reinado de Carlos V como edad de oro, sin duda implicaba que el reinado de Felipe II era la "edad de plata", ya que ponía de relieve que en el tiempo de Felipe II se había perdido "el prístino fervor y calor" de la era del emperador. [10] Los literatos contemporáneos no dejaron de seguir las insinuaciones de Mendieta. El clásico mito de que el hombre progresivamente pasaba de la edad de oro a la de la plata y después a la de hierro, fue bastante aceptado durante y después del Renacimiento. La explotación de las minas de plata temporales, iba a preceder a la explotación de las "minas de plata eternas y espirituales", es decir, las almas de los indios. [11]

Mendieta se apresuró a apuntar que habían muchas circunstancias que mitigaban la culpabilidad personal de Felipe II en los desastres del reinado; el rey no siempre estaba bien informado. Pero recordaba a su soberano que ante Dios él cargaba con la responsabilidad última de todo lo hecho en su nombre en las Indias. [12] A ningún príncipe en la historia humana se le había confiado nunca el cuidado de tantas almas y la administración de tantos vasallos. Como decía San Lucas: "Porque se pedirá cuenta de mucho a aquel a quien mucho se le entregó; y a quien se han confiado muchas cosas, más cuenta le pedirán." El rey no siempre había sido informado de la gravedad del estado de las Indias. Los frailes mismos eran responsables, en parte, según Mendieta, puesto que los provinciales de las tres órdenes mendicantes interrumpieron la costumbre prevalecente en tiempos de Carlos V, de presentar en forma periódica un informe conjunto al rey sobre los asuntos relativos al bienestar temporal y espiritual de

9 *Ibid.*, p. 152.

10 *Cartas de religiosos*, p. 2.

11 Mendieta nunca llamó explícitamente "Edad de Plata de la Iglesia Indiana" al reinado de Felipe II. Tal atrevimiento hubiera sido tanto impolítico como superfluo. Todo escritor estaba familiarizado con el mito de la edad de oro. de plata y de hierro de la antigüedad, que gozó gran popularidad durante el Renacimiento. En toda la Europa Occidental en este tiempo, Indias y plata eran sinónimos. Mendieta jugaba sin duda alguna, con el término "plata". Sus contemporáneos no podían menos que comprender el sentido de sus insinuaciones. Para consultar sus otras referencias a las minas eternas y espirituales de las Indias deben verse *Cartas de religiosos*, p. 126 y *Códice Mendieta*, I, pp. 5-6, 29-30, 38.

12 *Historia*, I, pp. 28-29; *Cartas de religiosos*, p. 33.

los indígenas.[13] El Consejo de Indias fue acusado de evitar el restablecimiento de esta práctica tan necesaria.[14] Pero el rey no podía alegar ignorancia de lo que estaba pasando con sus infelices vasallos indios, porque Mendieta se lo informaba en lenguaje claro. Felipe II debía hacer algo para aliviar a los naturales del cautiverio en que los tenían los esclavos de Mammon; como pasaría en el caso del "siervo que, habiendo conocido la voluntad de su amo, ni puso en orden las cosas ni se portó conforme quería su señor", por lo tanto, "recibirá muchos azotes", según San Lucas. Sólo en este contexto, puede uno apreciar cómo un obscuro fraile franciscano de la Nueva España se dirigía con toda impunidad al más poderoso príncipe de la cristiandad en un lenguaje tan atrevido.[15]

Mendieta conocía el temperamento y las convicciones del soberano. Felipe II estaba convencido de que era responsable por el bienestar de sus nuevos vasallos y consideraba a los indios como pupilos que le había confiado la Providencia. Por tanto, al enfatizar las obligaciones de la real conciencia hacia los indios, Mendieta invocaba un principio con el que Felipe II se sentía obligado.

La tercera sección de esta monografía se basará principalmente en la interpretación de los capítulos 36 a 46 del libro IV de la *Historia eclesiástica*. Mendieta mismo dice que estos capítulos fueron escritos durante el invierno de 1595-96, cuando la Nueva España sufría una severa crisis económica y demográfica.[16] Este hecho explica en parte el tono de lobreguez apocalíptica que tiñe los últimos capítulos de la *Historia*. La seguridad que para entonces tenía Mendieta de que el gobierno español había logrado éxito en debilitar el poder y la influencia de las órdenes mendicantes, también contribuyó a intensificar este pesimismo.

Si le hubieran preguntado a Felipe II, seguramente no habría negado la veracidad de la imagen de Mendieta de que el rey de las

13 *Códice Mendieta*, I, pp. 243-244; *Historia*, III, pp. 149-154.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, pp. 28-29, 32.

16 La crisis demográfica se discutirá en el capítulo X y la crisis económica en el capítulo XI. Mendieta mencionó que escribía el capítulo 30 en el momento en que don Luis de Velasco, hijo, era transferido del virreinato de la Nueva España al del Perú, es decir, en 1595 (*ibid.*, III, p. 141). "En fin del año de noventa y cinco y entrando el de noventa y seis, al tiempo que yo escribía, vino otra generalísima pestilencia..." (*ibid*, p. 174). El libro V de la *Historia* (volumen IV) contiene una serie de biografías cortas de los misioneros franciscanos más importantes de la Nueva España. Mendieta fue encargado de escribir la *Historia* durante su visita a España (1570-1573). Es difícil determinar mediante las pruebas internas, en qué años terminó Mendieta cada uno de los libros. Sin duda alguna, sus labores históricas fueron interrumpidas por sus actividades misioneras y su correspondencia. No he encontrado pruebas internas que sugieran cuándo terminó Mendieta los libros I-III. En el libro IV hay una referencia al año de 1582, lo que significa que los capítulos 1 a 31 fueron escritos entre 1582 y 1595 (*ibid*, p. 42).

Indias era un "hombre ciego" que necesitaba información de testigos videntes sobre lo que en realidad sucedía en el imperio de ultramar. Por esta misma razón, el rey insistía en que su información proviniera de la más amplia variedad de fuentes posible. Pero Mendieta insistía en que el rey debía escuchar sólo a aquellos que no estuvieran esclavizados por los "viles intereses de este mundo", lo que en la práctica significaba, las órdenes mendicantes; porque "en los hombres seglares y eclesiásticos seculares de las Indias reina más la cobdicia y la mentira, que en otros del universo".[17] Puesto que los monarcas no disfrutaban de la facultad de ver en las Indias, elaboraron la más complicada de las burocracias imperiales del mundo occidental, desde los tiempos del imperio romano. Cada clase, cada agencia del gobierno, y cada tipo de institución eclesiástica eran tomadas en cuenta y contrastadas unas con otras, conservando la Corona el balance de poder final. Mendieta pintaba un triste aunque distorsionado cuadro del funcionamiento real de este sistema de gobierno; un clero regular enfrentado al clero secular, obispos riñendo con los frailes, virreyes sufriendo con las Audiencias y discordia entre las diversas razas y castas. Puesto que la responsabilidad final se dividía entre tantas agencias, la responsabilidad individual desaparecía.[18] Los fundamentos de esta burocracia imperial, que Mendieta deploraba vehementemente, tenía en realidad sus orígenes en la edad dorada de Carlos V. Mendieta ignoró este hecho. El tiempo de Carlos V, creía, era la edad dorada porque los frailes tenían amplia autoridad sobre los naturales. Lo que Mendieta resentía no era que se empleara una burocracia imperial para gobernar el imperio. Los europeos no merecían nada mejor. Lo que producía su ira era que en tiempos de Felipe II, los tentáculos de la burocracia hubieran llegado hasta lo más profundo de la autoridad de los frailes en la comunidad indígena, que los mendicantes quedaran imposibilitados para cumplir con las funciones legítimas de su *cura animarum.*

La descripción de Mendieta sobre el reinado de Felipe II es el relato de la destrucción de la ciudad de Dios de los frailes y de los indios por la ciudad terrena.

[17] *Cartas de religiosos,* p. 34.

[18] *Ibid,* pp. 4-22. Si se quiere consultar un análisis de la burocracia, véase mi libro *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire,* Madison, Milwaukee y Londres, University of Wisconsin Press, 1967.

CAPÍTULO IX

HISPANIZACIÓN CONTRA CRISTIANIZACIÓN DE LOS INDIOS

En los capítulos VI y VII se han tratado los aspectos positivos de la convicción de Mendieta de que los indios deberían ser completamente segregados de todo contacto con las otras razas de la Colonia. [1] Este axioma de Mendieta era, después de todo, el *sine qua non* de la creación del reino milenario en el Nuevo Mundo. Aunque la Corona gobernaba a los indígenas mediante un grupo de leyes distintivas sólo aplicables a las comunidades indias, nunca pudo adoptarse la segregación total que defendía Mendieta. Los españoles no estaban autorizados para vivir en los pueblos indígenas, pero el gobierno español nunca se alejó del principio de que los indios debían trabajar para los españoles. Se hicieron esfuerzos tenaces para proteger los derechos de los naturales, aunque no siempre tuvieron éxito.

Mendieta pintaba un cuadro lóbrego de las consecuencias del contacto racial en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI. Enfatizó repetidas veces sobre lo que los antropólogos modernos denominarían la desmoralización producida entre la raza conquistada por el choque cultural de la conquista. Los españoles intentaron hacer demasiado; quisieron hacer a los indios españoles, tanto como cristianos. Los españoles corrían el verdadero peligro de fracasar en las dos tareas. Los naturales terminarían por ser malos cristianos e imitaciones grotescas de los europeos. La descripción que Mendieta hace de la primera etapa de la europeización de los indios es terrible. Los indios adoptaban los vicios de los españoles, sin ninguna de sus virtudes. Siendo por naturaleza como niños, fácilmente se dejaban arrastrar por malos ejemplos y se confundían y desmoralizaban con

[1] Mendieta suscribió con entusiasmo la política de la Corona de urbanizar a los indios. De hecho expresó cierta impaciencia de que el proceso no se hubiera acelerado (*Historia*, III, pp. 154-156; *Códice Mendieta*, II, pp. 90-96). Para tener una idea de las discusiones recientes sobre el problema de la cristianización y la civilización de los naturales mediante la urbanización, puede verse Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, pp. 163 y ss.; Lesley Byrd Simpson, "The Civil Congregation", en su *Studies in the Administration of the Indians of New Spain*, Univ. Calif. Ibero-Americana: 7 (1934), pp. 30-129; Kubler, *Mexican Architecture in the Sixteenth Century*, I, pp. 68-103; Howard Cline, "Civil Congregations of the Indian of New Spain", *Hispanic American Historical Review*, XXIX (agos. 1949), pp. 349-369.

los trabajos creados por los europeos, y que en forma súbita cayeron sobre ellos, sin que pudieran comprenderlos. Para evitar ser considerados alfeñiques, los indios fueron impelidos por el ambiente hostil a cometer adulterio, hurto y entregarse a la bebida.[2] La Corona quería dar a los indios una cierta libertad. Y esto era un error, según Mendieta, porque era la única cosa que los indios no podían utilizar, ni siquiera en pequeñas cantidades. Lo que necesitaban era una disciplina paternal:

> Si preguntáis al indio cacique... ó viejo del pueblo, que cómo en los tiempos de ahora debajo de la ley de Dios hay más borracheras y otros vicios que en su infidelidad, y más desvergüenza en los mozos, diraos muy lindamente: *achquenin?* ... en tiempo de la infidelidad nadie hacía su voluntad, sino lo que le era mandado, y ahora la mucha libertad nos hace mal, porque no estamos forzados á tener á nadie temor ni respeto.[3]

Mendieta reiteraba una convicción compartida por la mayoría de los frailes: que el cristianismo debía sobreponerse a la vieja estructura social pagana, la cual debía ser preservada con solicitud, siempre que no chocara con la nueva religión.[4] Sobre todo, Mendieta quería mantener lo que él consideraba como autoritarismo paternal del régimen azteca.

Durante la mayor parte del reinado de Carlos V, la Corona estuvo dispuesta a dar gusto a los mendicantes. Después de mediados de siglo, cuando se había logrado consolidar la conversión inicial de los indígenas del centro de México, la Corona empezó a redefinir sus obligaciones hacia los indios. El ideal de Sepúlveda, fincado en educar a los indígenas dentro de la tradición de *humanitas* e *hispanitas*, empezó a cobrar importancia. Esta racionalización humanística traducida en hechos económicos, significaba que la Corona justificaría su axioma de que los indios trabajarían para los españoles, como el medio más eficaz para que los naturales adoptaran, en forma gradual, las costumbres españolas, en la misma forma que anteriormente había justificado la encomienda como método de cristianiza-

2 *Historia*, III, pp. 156-163, 167-172; *Cartas de religiosos*, pp. 1-29, 38-39; *Códice Mendieta*, II, pp. 28 y ss. Un análisis reciente y autorizado de la aculturación de los indios se encuentra en Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico: 1519-1800*. Palo Alto, Stanford University Press, 1964.

3 *Cartas de religiosos*, p. 4.

4 Ricard, *op. cit.*, pp. 163 y ss. Mendieta en el libro II de la *Historia* describió ritos y ceremonias de la religión azteca. El énfasis en los ritos con una casi total exclusión de la doctrina es característico de la mayoría de los relatos cristianos de los pueblos paganos en la era de los descubrimientos, desde tiempos de Marco Polo. Sobre la impresión de Mendieta, excepcionalmente favorable a la educación azteca y a la organización social en general, debe consultarse *Historia* I, pp. 81-82, 121-137.

ción de los naturales (por lo menos en el plano ideológico). La ecuación que hizo la Corona entre cristianización de los indios e hispanización, fue uno de los aspectos decisivos de la política general de Felipe II, dirigida a restringir la influencia de los frailes. Unos indios hispanizados serían menos susceptibles de quedar bajo el control paternal de los mendicantes. Mendieta se dio cuenta del significado de este cambio de política real, y le proporcionó un motivo para interpretar el reinado de Carlos V como edad de oro de la iglesia indiana.

El *sine qua non* de la nueva política del gobierno era la enseñanza del español a los indígenas. La real cédula de 1550 ordenaba a los frailes que los enseñaran, para que pudieran "adquirir nuestra policia social Castellana y nuestras buenas costumbres".[5] Al principio la conversión de los aztecas se había llevado a cabo en la más importante de las lenguas del área, el náhuatl. Durante décadas los mendicantes, de acuerdo con la fórmula tradicional, "obedecieron, pero no cumplieron" esta cédula ni otras similares. Se daban cuenta de que si eliminaban la barrera lingüística entre los indios y el resto de los colonos, se daría un paso decisivo para que tuviera éxito el objetivo real de confinar a los frailes a sus monasterios o sacarlos a las fronteras imperiales, a los "límites de la cristiandad". Al oponerse a la hispanización los frailes luchaban no sólo para salvar a los indios de una futura explotación, sino también para mantener los grandes privilegios políticos, eclesiásticos y económicos que la Corona les había concedido por la conversión de los gentiles.[6] Mendieta, a diferencia de sus colegas, tuvo suficiente olfato político para percibir que los frailes debían abandonar sus bienes materiales, para ganar el derecho de supervisar a los indios mediante la consagración a la pobreza apostólica.

Mendieta no mencionó en forma directa la controversia lingüística. Sin embargo estructuró todo su razonamiento para justificar la política general de los frailes. Tal vez pensó que si se oponía en forma directa a esta política real, ya establecida, lo único que lograría sería enajenarse más el favor de la Corona. Además era inútil hacerlo. Su axioma de la segregación total de los indios llevaba implícito el principio de que los naturales no tenían para qué aprender español.

La mayor parte de los frailes consideraba que no era necesario hablar español para ser buenos cristianos. Dios entiende náhuatl tan bien como entiende español. El conflicto ideológico estaba rigurosamente delineado: era el universalismo cristiano de los frailes

[5] Ricard, *op. cit.*, pp. 337 y ss.

[6] Un estudio equilibrado de la controversia lingüística se encuentra en la obra de Ricard. Sobre el fracaso para hispanizar a los filipinos puede consultarse mi *Hispanization of the Philippines, Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700.* Madison, University of Wisconsin Press, 1959, pp. 130-135.

contra el imperialismo español de la Corona. No debe olvidarse que la era de los descubrimientos permitió la esperanza de que el universalismo (que siempre había sido un dogma en el cristianismo), pudiera alcanzarse en términos reales. Los misioneros mendicantes eran muy sensibles a la misión universal del evangelio, y, por tanto, estaban renuentes a hacer concesiones al impulso nacionalista de la Corona. Se consideraban portadores de *Christianitas*, no de *hispanitas*.

Mendieta acometió con fuerza a los españoles porque éstos usaban el término cristiano para distinguirse de los indios. Le enfurecía que se creyera que, por su reciente conversión, los indios no tenían el mismo derecho de cristianos. Los españoles, como los judíos del tiempo de San Pablo, según Mendieta, se jactaban de su "circuncisión externa"; en cambio, los recién convertidos indios, como los gentiles de la antigüedad, comprendían que "la verdadera circuncisión se lleva en el corazón, de acuerdo con el espíritu, no por la letra de las leyes, para la aprobación de Dios, no de los hombres". [7] Mendieta contrastaba implícitamente la fe farisaica de los españoles (su cristiandad posconstantina) con la auténtica devoción de los indios (su cristiandad preconstantina). [8]

Sin duda Mendieta estaba convencido de que cuanto menos costumbres españolas adquirieran los indios, mejor. Consideraba que era bastante indeseable que los indios adoptaran cualquiera de los hábitos o "policia" social de los españoles, que identificaba con la Europa corrupta y con la ciudad terrena. La Audiencia jugó un papel prominente en el programa de hispanización de la Corona. El gobierno español animó a los naturales a someter sus disputas a la Audiencia. [9] La jurisdicción de la corte minó la autoridad de los mendicantes sobre los indios y fue un agente efectivo de hispanización. La Corona esperaba que, de esta forma, los indios se fueran empapando del espíritu y los principios de la civilización basada en el derecho romano que la Audiencia representaba.

Ningún contemporáneo llegó a escribir una denuncia tan mordaz del uso de la Audiencia para hispanizar a los indios, como la que se encuentra en la carta de Mendieta al comisario general Bustamante, en 1562:

[7] *Historia*, III, p. 166. Ver también el capítulo III. La referencia de Mendieta a San Pablo, se encuentra en Romanos 2:13-16.

[8] *Historia*, III, pp. 163-167. También *ibid.*, II, pp. 97-98; III, pp. 74-75, 83.

[9] La protección de los intereses de los indios siempre fue considerada como una de las principales funciones de la Audiencia. Dos veces a la semana actuaba como juzgado de indios y podía revisar todas las decisiones de los jueces eclesiásticos y seculares en todos los casos que se referían a los indios. Los naturales no estaban obligados a pagar los costos de la corte y los abogados recibían su pago de la Corona para defender a los indios. La corte proporcionaba también traductores. El juzgado de indios fue establecido en la Nueva España en la década de 1570, aunque había existido informalmente durante algún tiempo. Haring, *The Spanish Empire in America*, pp. 61, 131.

...es tanta la desorden, y tantos los males que de ella [la Real Audiencia] se siguen, que yo tuviera por más seguro para la conciencia de S. M. dejar a estos naturales... sin justicia ni hombre que la administrara, que habérsela dado de la arte y manera que ahora la tienen; y no digo nada en decir esto que digo, porque se está *per se* para quien alcanza lo uno y lo otro, que sin comparación era mejor su estado y conversación y manera de vivir antigua, como tuvieran la fe y sacramento que tienen, que su ser y estado de ahora. Porque en tiempo de su infidelidad ni supieron qué cosa era letrado, ni escribano, ni procurador, ni qué cosa eran pleitos, ni gastar en ellos sus haciendas y ánimas... [10]

Mendieta no afirmó que hubiera sido mejor que los indios continuaran siendo paganos. Lo que quería decir era que los naturales estaban mucho mejor, en términos espirituales, como aztecas que como españoles. El argumento de Mendieta era que el indio debía ser tratado como cristiano azteca y no como cristiano español.

Sacó la conclusión más extremista: hispanización y cristianización de los indios se excluían mutuamente. No sólo destruía la hispanización su cristianización, sino que también los convertía en grotescas reproducciones de los europeos. Alguna vez llegó a afirmar que los indios que estaban en contacto con los españoles eran diabólicos, en cambio los que se encontraban aislados eran angelicales. [11]

Los frailes sólo podían retardar el aprendizaje del español, pero no podían evitarlo. El despiadado impacto de los problemas económicos durante "el siglo de la depresión novohispana", que se inició con la gran epidemia de 1576-1579, probó ser un agente más efectivo de hispanización que las incontables cédulas reales. Como resultado de la rápida disminución de la población indígena y el aumento absoluto en el número de europeos y castas, las ciudades de la Nueva España se enfrentaron al hambre. La catástrofe fue conjurada con la aparición de las grandes haciendas, en las cuales el trabajo fue desempeñado por los indios sumidos en el peonaje, a causa de las deudas. El peonaje significó una hispanización gradual de los naturales. El hacendado llegó a tener un gran interés en mantener a los mendicantes con el espíritu intransigente de Mendieta, a una distancia respetable de sus peones. [12]

La descripción que hace Mendieta de la condición del indio en la sociedad colonial influyó en la ideología del movimiento de independencia mexicana, a principios del siglo XIX. Francisco Clavijero,

10 *Cartas de religiosos*, pp. 17-18. Los místicos apocalípticos en general se impacientaban con los procesos legales y eran hostiles hacia los jueces y los abogados. Otro ejemplo se encuentra en P. G. Rogers, *The Fifth Monarchy Men*. Nueva York, Oxford University Press, 1966, p. 142.

11 *Historia*, III, p. 167.

12 Woodrow Borah, *New Spain's Century of Depression*, Univ. Calif. Ibero Americana: 35 (1951).

S. J. (1731-1787) como criollo representativo, consideraba que la civilización azteca era la "antigüedad clásica" de los criollos americanos. Una generación más tarde, algunos de los exponentes de la Independencia mexicana quisieron repudiar su pasado colonial español y sustituirlo por la "antigüedad" azteca, como verdadero fundamento de la nueva nación mexicana. La Guerra de Independencia se convirtió para ellos en una lucha para romper "las cadenas de la esclavitud" que la conquista había impuesto a la nación mexicana, esto es, a los aztecas.[13] Clavijero representa el principio de este proceso. Iba a explicar por qué los indios de su tiempo parecían incivilizados, estúpidos e inclinados a la embriaguez. Al hacerlo le dio solidez a la tesis de que los ancestros de los indios de la Colonia habían alcanzado una civilización impresionante, de la cual los criollos podían enorgullecerse. Clavijero defendió la idea de que la condición infortunada en la que se encontraban los indios de su tiempo no era congénita, sino consecuencia del ambiente del imperio español. El gobierno español les había hecho tanto daño como el gobierno turco a los griegos. Clavijero tenía una fe semejante a la de Montesquieu de que cualquier raza era capaz de alcanzar los más impresionantes logros, si se le proporcionaba un medio por el cual sus talentos latentes pudieran desarrollarse.[14] Lo que Clavijero hizo fue aplicar esta teoría ilustrada a la historia de los indios mexicanos.

La diferencia que apuntaba Clavijero entre los indios precortesianos y los posteriores, que constituyó la fuente de su interpretación ambiental, estuvo inspirada directa o indirectamente en Mendieta. Clavijero repitió el argumento de Mendieta de que la embriaguez de los indios era consecuencia de la desmoralización producida por la conquista.[15] Las severas leyes contra la embriaguez eran estrictamente acatadas por las autoridades aztecas, mientras que la legislación española al respecto fue siempre violada. La fuente principal de Clavijero fue Torquemada, quien a su vez había utilizado a Mendieta.[16]

[13] Este tema fue uno de los problemas centrales en mi tesis de maestría sobre Clavijero. Phelan, "The Political and Philosophical Thought of Francisco Javier Clavigero", pp. 68-106.

[14] Una formulación sucinta del argumento de Clavijero se encuentra en Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, IV, p. 269. Lucas Alamán (1792-1853), el político e historiador conservador, para refutar la tesis Clavijero-Mier-Bustamante subrayó vigorosamente los beneficios culturales que los indios obtuvieron con la conquista. Lucas Alamán, *Disertaciones sobre la historia de la República Mejicana*, 3 volúmenes, Habana, 1873, I, pp. 98-108.

[15] Clavijero, *op. cit.*, I, pp. 167; IV, p. 266.

[16] Sobre el uso que hizo Clavijero de Torquemada puede verse Julio Le Riverend Brusone, "La Historia antigua de México del Padre Francisco Clavijero", en Ramón Iglesia, ed., *Estudios de historiografía de la Nueva España*, p. 307. Sobre la supuesta responsabilidad de las autoridades españolas por la embriaguez de los indios, véase Torquemada, *Monarquía indiana*, II, pp. 549-550. Tor-

Tanto Mendieta como Clavijero arguyeron que la conquista había encadenado a los indios. Mendieta creía que la servidumbre de los indios resultó del esfuerzo español por hispanizar a los indígenas, es decir, del intento de tratar a los indios como si fueran iguales a los europeos. La perspectiva criolla de Clavijero le obligó a sugerir que los indios eran potencialmente iguales a los españoles en todos sentidos. La esclavitud que se les impuso no implicaba en modo alguno una inferioridad congénita, sino que más bien decía poco de la raza esclavizadora.

Mendieta consideró que el proceso de hispanización no era sólo una carga demasiado pesada para los indios, sino que llegaba a asumir los atributos de una conspiración diabólica. La ciudad terrena habitada por los avaros españoles trataba de destruir la ciudad de Dios que los frailes y los indios habían comenzado a construir.

quemada tomó este capítulo de Mendieta a la letra (*Historia*, II, pp. 152-153). Puede consultarse también mi "Neo-Aztecism and the Genesis of Mexican Nationalism" en *Culture and History, Essays in Honor of Paul Radin*, Stanley Diamond, ed. Nueva York, Columbia University Press, 1960, pp. 760-770.

CAPÍTULO X

LAS PESTES ¿CASTIGO PARA QUIÉN?

Los españoles trajeron al Nuevo Mundo junto con su evangelio de salvación sus enfermedades contagiosas.

Los estudios de Borah-Cook-Simpson han estimado que la población indígena del centro y sur de México disminuyó aproximadamente de 6 300 000 en 1548 a 1 076 000 para 1605. La población de 1519 puede haber llegado a una cifra tan alta como de 25 200 000 indios. Las disminuciones más severas tuvieron lugar durante las epidemias de 1576-1579 y 1595-1596. El contagio de las enfermedades como la viruela y el sarampión fue un factor decisivo en esta revolución demográfica. Otro factor fue el cambio del sistema precolombino de agricultura sedentaria, basada en el cultivo del maíz, a una economía pastoril. [1]

[1] Hay una diferencia considerable entre las estimaciones originales Cook-Simpson de 1948 y las de Borah-Cook de 1963.

Estimación de 1948		Estimación de 1963	
1519	11 000 000	1519	25 200 000
1540	6 427 466	1532	16 800 000
		1548	6 300 000
1565	4 409 180	1568	2 650 000
		1580	1 900 000
1597	2 500 000	1595	1 375 000
1607	2 014 000	1605	1 075 000
1650 (ca.)	1 500 000		
1700	2 000 000		
1793	3 700 000		

Sheburne F. Cook y Lesley Byrd Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Berkeley y Los Ángeles, 1948 (Ibero-Americana núm. 31). Véanse también los siguientes trabajos de Woodrow W. Borah y Sherburne F. Cook: *The Population of Central Mexico in 1548*, Berkeley y Los Ángeles, 1960 (Ibero-Americana núm. 43); *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley y Los Ángeles, 1960 (Ibero-Americana núm. 44); *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*, Berkeley y Los Ángeles, 1963 (Ibero-Americana núm. 45). Si quiere consultarse una visión hos-

Como los cronistas mendicantes tomaban el partido de los indios, muchas veces se pusieron en el lugar de los neófitos. A menudo se planteaban cuestiones desconcertantes como ésta: si nosotros fuéramos indios ¿qué pensaríamos del hecho de que la introducción del Evangelio estuvo aparejada a la introducción de una serie de plagas, que amenaza con terminar toda nuestra raza? Más aún, la concepción que tenían los frailes de la iglesia indiana como renovación y renacimiento de la iglesia apostólica primitiva les dio un especial marco histórico de referencia. Tenían que buscar las analogías entre la conversión de los indios del Nuevo Mundo y la conversión de los gentiles en la antigüedad clásica.

El cronista agustino Grijalva enfocó más claramente esta perspectiva. Él tenía en mente la situación a la que se había enfrentado San Agustín de Hipona, que creyó necesario contestar los cargos de muchos paganos de que los males que afligían al Imperio Romano eran una consecuencia del abandono de los romanos de los viejos dioses por el cristianismo. Grijalva admitía que los indios podían hacer el mismo cargo; con facilidad muchos podían defender el mismo argumento. Pero, según Grijalva, la fe de los naturales era tan fuerte, que no vacilaba ni aun frente a tantas tribulaciones.[2] Este hecho resultaba poco menos que milagroso para Mendieta y Grijalva.[3]

Para nosotros, sin duda, el hecho resulta mucho menos sorprendente de lo que fue para los frailes. No podríamos comparar en forma tan simple a los indios precolombinos con los paganos de la antigüedad: que los cronistas mendicantes lo hicieran es comprensible. Teniendo en cuenta su interés misional, la América precolombina y la antigüedad clásica parecían periodos análogos. Por otra parte, parécenos ahora que lo que en realidad pasó fue lo contrario de lo que temían los frailes. Las epidemias parecen haber fortalecido, más que debilitado, la nueva religión en los indios. Una posible explicación para el entusiasmo con que los indios recibieron la nueva religión fue el poder consolador de la nueva fe.

Mendieta, como mendicante, iba a poner en lugar relevante el papel de los frailes como "doctores tanto del cuerpo como del espíritu" de los indios. En el tiempo de la epidemia (1576-1579), Mendieta era el encargado del monasterio de Xochimilco, un populoso centro indígena en el Valle de México. Él calculaba que las bajas

til a las conclusiones de Borah-Cook-Simpson ver Ángel Rosenblat, *La población de América en 1492: viejos y nuevos cálculos*, México, El Colegio de México, 1967. En cambio Henry F. Dobyns está de acuerdo en general con la escuela de Berkeley sobre la gran densidad de la población precolombina en América. Henry F. Dobyns, "Estimating American Population: An Appraisal of Techniques with a new Hemispheric Estimate", *Current Anthropology*, VII (oct. 1966), pp. 395-460.

2 Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. San Agustín*, p. 68.

3 Mendieta, *Historia*, III, pp. 172-179.

causadas por esta sola gran peste alcanzaba una cifra de más de quinientos mil indios.[4] La peste de 1595-1596, según Mendieta causó menos estragos que la anterior que había presenciado. Se achacó este hecho a que la plaga había empezado después de la temporada de cosecha, a la devoción de los mendicantes y a las medidas de emergencia tomadas por el nuevo virrey (el Conde de Monterrey) para aligerar los servicios forzados de los naturales.[5] Esta impresión sin duda fortaleció la convicción de Mendieta de que si se suspendiera la explotación del trabajo indígena, podrían lograrse grandes mejoras en la disminución de la población. Sin embargo, Mendieta era muy pesimista respecto a la idea de que, a largo plazo, los indígenas lograrían sobrevivir.

Mostraba desprecio por aquellos que:

> Queriendo medir los juicios de Dios con su pequeño y apasionado juicio, se atreven a juzgar que estas pestilencias tan continuas las envía Dios a los indios por sus pecados para acabarlos.[6]

Mendieta contestaba que cualesquiera que fueran los pecados de los indios, como la borrachera, eran una consecuencia de la explotación a que estaban sometidos y, por tanto, no eran en realidad faltas de los naturales. Si Dios estaba castigando a alguien, los castigados eran los seglares españoles, ya que perdían su abastecimiento de trabajo barato. El futuro de la Nueva España le parecía negro: "Y acabados ellos, no sé en qué ha de parar esta tierra, sino en robarse y matarse los españoles unos a otros."[7] Había sin duda un aviso providencial en los acontecimientos demográficos:

> Y así de las pestilencias que entre ellos vemos, no siento yo otra cosa, sino que son palabras de Dios que nos dice: "Vosotros os dais priesa por acabar esta gente; pues yo os ayudaré por mi parte para que se acaben más presto, y os veais sin ellos, si tanto lo deseais." Y en una cosa vemos muy claro que la pestilencia se la envía Dios, no por su mal sino por su bien, en que viene tan medida y ordenada, que solamente van cayendo cada día solos aquellos que buenamente se pueden confesar y aparejar, conforme al número de ministros que tienen, como ellos lo hacen con extremada diligencia, que unos sintiéndose con el mal, se vienen por su pie a la iglesia, y a otros los traen sus deudos o vecinos a cuestas, como atrás

[4] *Ibid.*, pp. 42, 108, 173.

[5] *Ibid.*, pp. 174-177. Mendieta no dio cifras sobre la tasa de defunciones durante la epidemia de 1595-1596, la que todavía tenía lugar al tiempo que escribía el capítulo.

[6] *Ibid.*, p. 177.

[7] *Ibid.*, p. 178. Mendieta hizo una observación similar desde 1565 (*Cartas de religiosos*, p. 40).

se ha dicho, y otros imaginando que han de enfermar, piden confesión antes que llegue el mal.[8]

En esta forma, Mendieta interpretaba las pestes como un premio en el otro mundo para los indios y un castigo en éste para los españoles. Un ánimo de lobreguez apocalíptica descendió sobre el viejo fraile en su biblioteca del monasterio, cuando escribió: "De donde podemos colegir, que sin falta va hinchiendo nuestro Dios dellos las sillas del cielo para concluir con el mundo."[9]

Mendieta no veía ninguna contradicción entre su desprecio por los que quieren "medir los juicios de Dios con su pequeño y apasionado juicio" y su familiaridad con la intención que para los indios tenía la Providencia. Mendieta consideraba que sus percepciones estaban inspiradas por el Espíritu Santo y su conocimiento no le hubiera sido revelado a menos que no tuviera interés alguno de explotar a los indios económicamente. Los que consideraron que las epidemias eran un castigo divino para los indios pecadores buscaban solamente una excusa para justificar su propia explotación.

El pesimismo de Mendieta en cuanto a lo inevitable de la desaparición eventual de los indios, llegó a obsesionar por igual a los empleados reales y a los frailes, ya que en la década de 1590, una larga peste y una serie de malas cosechas produjeron una crisis económica muy aguda.[10] El cronista dominico Dávila Padilla también estuvo saturado de presagios apocalípticos de que todos los indios desaparecerían muy pronto. Él tomó al pie de la letra la profecía que fray Domingo de Betanzos envió al virrey Mendoza, de que Dios había decidido despoblar las Indias de aborígenes. Betanzos había sido decisivo en persuadir a Las Casas a tomar los hábitos en 1522, y había encabezado la primera misión dominica en Nueva España en 1526. Dávila Padilla consideraba que cada una de los medidas que las autoridades eclesiásticas y reales habían tomado para aliviar la situación de los naturales, habían redundado en su perjuicio. La urbanización de las Indias, por ejemplo, tenía muchas ventajas, pero las pestes mataban con mayor rapidez a los indios urbanizados.[11] Dávila

[8] *Historia*, p. 178.

[9] *Ibid.*

[10] Borah ha escrito sobre este tema con detalle en su *New Spain's Century of Depression.*

[11] Dávila Padilla, *Historia de la ... prouincia de Santiago ... de la orden de predicadores*, pp. 99-103. Él pertenecía a la minoría que se oponía a la urbanización de los naturales. Admitió que la urbanización facilitaría las tareas misioneras de los frailes, pero su oposición se basaba en su convicción de que la urbanización fomentaba la extensión de las epidemias y de que el desarraigamiento total bajaba la moral de los indígenas. Fue uno de los que le dio importancia a la oposición que mostraron muchos indígenas contra la urbanización. Mendieta contraatacó este tipo de argumento con la afirmación de que las epi-

Padilla llegaba a la conclusión de que no había nada que hicieran los españoles, por bien intencionado que fuera, que pudiera prevenir que se cumpliera la sombría profecía de Betanzos.

El cronista dominico interpretó la profecía de Betanzos a su manera. Una de dos, o era inconsciente del contenido total o prefirió no revelarlo. Sospecho que se trató del primer caso. El contenido de la comunicación de Betanzos, no sólo al virrey Mendoza, sino también al Consejo de Indias, contenía la afirmación de la bestialidad de los indios y la condenación divina de toda la raza destinada a perecer por los horribles pecados cometidos durante su gentilidad. Dávila Padilla no mencionó la creencia en la naturaleza bestial del indio o la razón que Dios tenía para condenarlos a ese duro destino. La explicación de estas omisiones no es difícil de encontrar. Hanke ha demostrado cómo los dominicos, que fueron defensores entusiastas de la racionalidad del indio, quedaron anonadados con el memorial de Betanzos. El hecho de que la visión de Betanzos parecía haber tenido cierto peso en el Consejo de Indias, apenas disminuyó la amargura de sus colegas dominicos. En su lecho de muerte en Valladolid en 1549, en una ceremonia impresionante y solemne efectuada ante un notario público y sus hermanos dominicos, Betanzos repudió formalmente el contenido de su carta polémica. Afirmó que había "errado por no conocer su lengua o por alguna otra ignorancia". [12] No es posible determinar hasta qué punto el repudio que hizo Betanzos en su lecho de muerte era un arrepentimiento verdadero o el producto de la presión persuasiva de los hermanos dominicos. En cualquier caso, a los dominicos no les disgustó el episodio, se tomaron el trabajo de publicar la retractación, enviando una copia debidamente certificada al Consejo de Indias.

La nueva edición de la profecía de Betanzos que hizo Dávila Padilla es un reflejo gráfico del pesimismo prevaleciente en Nueva España durante la última década del siglo. Su omisión sobre la naturaleza bestial de los indios fue un detalle de tacto, para evitar provocar antagonismos. Por otra parte, el problema de la racionalidad del indio ya no era un tema explosivo como había sido en tiempos de Betanzos.

Parece ser que Mendieta no tuvo conocimiento del memorial de Betanzos ni de su arrepentimiento en el lecho de muerte. Su versión de la profecía de Betanzos corresponde en forma sustancial a la ver-

demias también se extendían en regiones aisladas, entre los indios no urbanizados, y que durante las epidemias los frailes sólo podían administrar ayuda espiritual y física a los indios enfermos urbanizados (*Códice Mendieta*, II, pp. 90-96).

[12] Lewis Hanke discutió este episodio en su historia ideológica de la conquista (Hanke, *The Spanish Struggle for Justice*, pp. 121-124). El reavivamiento que le dio Dávila Padilla a la profecía de Betanzos no cae exactamente en la perspectiva del estudio de Hanke. Cuando el anciano Betanzos murió en Valladolid, estaba en su camino de las Indias a Jerusalén, donde él quería morir.

sión de Dávila Padilla, que pudo haberla conocido de fuente oral.[13] Las dos crónicas fueron terminadas más o menos al mismo tiempo. Mendieta no quedó excesivamente impresionado por Betanzos ni por su profecía. Dio al dominico gran crédito por su ascetismo austero, pero expresaba cierto desprecio cortés por su imposibilidad de hablar la lengua nativa.[14] El minimizar la profecía de Betanzos puede tal vez ser explicado por el hecho de que en los últimos capítulos del libro IV, Mendieta se rindió completamente a un pesimismo apocalíptico en cuanto a la supervivencia de los indios. La discusión de Betanzos la hace en el capítulo I del libro IV. En segundo lugar, Mendieta debe haber sospechado, o tal vez sabido, el verdadero contenido del memorial. Si así fue, no lo expresó jamás. El argumento de Mendieta, cuidadosamente elaborado, de que las epidemias eran en realidad un premio en el otro mundo para los indios y un castigo en éste para los españoles, era una respuesta a la interpretación que hacían los españoles de la profecía de Betanzos; es decir, que los indios iban a perecer a causa de sus propios pecados. En todo caso Mendieta sintió repugnancia de criticar a Betanzos directamente, ya que a la nota polémica no se le da importancia en la *Historia eclesiástica* sino hasta el capítulo XXXI del libro IV.

Aunque es comprensible que la crisis demográfica fuera considerada como una catástrofe apocalíptica, no todos los frailes compartieron esta visión. Bernardino de Sahagún, amigo y aliado de Mendieta, se dio cuenta con gran pena de la gran disminución de la población indígena. Pero no cayó en el pesimismo total. Predijo que las pestes cesarían pronto y que la disminución podría ser equilibrada. La Nueva España, predijo, sería tierra de pocos indios y un mayor número de españoles y mestizos,[15] y sin duda probó ser buen profeta. Como apuntamos en el capítulo II, Sahagún no tenía inclinaciones apocalípticas. No interpretó apocalípticamente la conversión de los indios ni las crisis demográficas. Hay que recordar además que sus comentarios fueron escritos antes de 1576, en vísperas de la gran epidemia de 1576-1580, y a diferencia de Mendieta, no alcanzó a ver la epidemia de 1596, porque murió en 1590. Mendieta no se entregó

13 *Historia*, III, p. 13.

14 El partido proindio, al que pertenecía Mendieta, subrayaba el aspecto lingüístico de la labor misionera. Ésta fue la gran contribución de Sahagún al grupo proindio (ver la nota 42 del capítulo V). La actitud de Mendieta hacia Betanzos es compleja; despreciaba aunque con cortesía su incapacidad lingüística. En otra ocasión Mendieta lo criticó acremente, aunque al revisar el texto tachó sus observaciones hostiles. Afortunadamente García Icazbalceta incluyó estas líneas en el texto (*Historia*, II, 195-196). En el libro V, Mendieta elogió con entusiasmo a Betanzos como amigo devoto y compañero de uno de los "santos" de la *Historia eclesiástica*, fray Martín de Valencia, dirigente de los "doce apóstoles" de la Nueva España en 1524 (*ibid.*, IV, p. 40).

15 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 volúmenes, México, Porrúa, 1956, III, pp. 358-361.

al desánimo lóbrego y apocalíptico sino hasta que presenció la peste de 1596.

La crisis demográfica de la década de 1590 fue considerada por muchos cronistas mendicantes como una clara prueba de que el Nuevo Mundo significaba, en efecto, el fin del mundo.

CAPÍTULO XI

EL REPARTIMIENTO, "LA PEOR Y MÁS DAÑINA DE LAS PESTES"

La visión que Mendieta tenía del paraíso terrenal en la Nueva España se basaba en el axioma de que los indios debían mantenerse fuera de todo contacto con los otros grupos raciales de la Colonia. Aunque era partidario entusiasta de la urbanización de los indios, quería eliminar todo contacto entre las razas, que era el fundamento de la explotación del trabajo indígena por los españoles. Según Mendieta esta explotación, junto con las epidemias, amenazaban exterminar a toda la población india de la Nueva España. Los ballenatos españoles se iban comiendo con gran rapidez a las sardinas indias.

Durante el reinado de Felipe II, el repartimiento fue la institución principal por la que los españoles se beneficiaron del trabajo de los naturales. Era un sistema de trabajo forzado, pero pagado. Todos los hombres adultos, con excepción de algunos artesanos y de la nobleza indígena, estaban obligados a servir a los españoles por periodos cortos, a cambio de un salario. Los repartimientos de indios eran concedidos por el virrey o por la Audiencia para tareas específicas en la agricultura o en las minas. En teoría, por lo menos, se satisfacía el principio del bien del Estado. El repartimiento llegó a ser una importante fuente de trabajo barato, consecuencia de la rápida desaparición de la encomienda después de las Leyes Nuevas (1542-1543). El crecimiento de una gran clase indígena de trabajadores libres se fue retardando, porque era una fuerza de trabajo caro. El sistema de trabajo a base de hombres libres era lo que la Corona quería para sustituir la encomienda privada. El repartimiento en la Nueva España y la institución análoga en el Perú, la mita, fueron sistematizados en la década de 1570 por los virreyes Martín de Enríquez y Francisco de Toledo. [1]

No hubo un crítico del repartimiento más expresivo que Mendieta. Atacó esta institución con tanta virulencia como Las Casas la encomienda. Los dos hombres se enfrentaron a situaciones semejantes. Ambos presenciaron la disminución alarmante de los naturales y

[1] Ver Haring, *The Spanish Empire in America*, pp. 64-68. Lesley Byrd Simpson, *Studies in the Administration of the Indians in New Spain*.

achacaron la responsabilidad de las catástrofes demográficas al sistema de trabajo entonces en boga. Mendieta actuó de manera muy semejante a Las Casas al discutir el problema del repartimiento.

Atacó el repartimiento tachándolo de no ser cristiano, de ser injusto e innecesario y de chocar con la cristianización de los indígenas:

> Pues el fin del señorío que SS.MM. tienen sobre los indios, es procurar con todas sus fuerzas que se les predique y enseñe la ley cristiana con tal suavidad, que los convide y persuada a que la reciban y abracen con toda voluntad, porque enseñársela con sola palabra y con obras contrarias a lo que se les predica, claro está que no se les predica o presenta para que la reciban, sino para que la aborrezcan. [2]

La mayoría de los contemporáneos participaban del ideal de conversión pacífica que expresaba Las Casas. Hay un eco reconocible de las ideas de Las Casas en estas palabras de Mendieta. La doctrina de que el mal tratamiento y ejemplo haría perder la buena voluntad de los indios, era una idea fija como en Las Casas. [3] El énfasis de Las Casas y Mendieta en el voluntarismo, el postulado básico de que la preeminencia de lo bueno sobre lo verdadero y la primacía de la voluntad sobre el conocimiento, era un reflejo de la tradición filosófica forjada por los grandes franciscanos doctores del escolasticismo —San Buenaventura, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockam. [4]

Todos los misioneros se rebelaban ante la idea de que a menudo, la conducta poco cristiana de los españoles hacía que la nueva religión pareciera ridícula a los ojos de los indígenas. Una de las características esenciales de la empresa misionera en la Nueva España era el gran énfasis que se ponía en enseñar con el ejemplo, y los españoles no significaban una ayuda a los frailes en este caso. [5] Sepúlveda, que en general reflejaba los puntos de vista de los conquistadores, lo expresó con cierto descaro al escribir: "Estas palabras evangélicas no son leyes en el sentido obligatorio, sino consejos y exhortaciones que pertenecen no tanto a la vida común, cuanto a la perfección apostólica." [6] No es necesario decir que Sepúlveda se hacía pocas

[2] Mendieta, *Historia*, III, p. 179.

[3] Las Casas, *Del único modo*, pp. 2-89.

[4] El voluntarismo franciscano estaba basado en el axioma de Buenaventura de la supremacía de lo bueno sobre lo verdadero, de la voluntad sobre el conocimiento. El escolasticismo franciscano se movió alrededor de San Agustín más que de Aristóteles. Henry Osborn Taylor, *The Medieval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 volúmenes, Londres, 1938, II, pp. 432 y ss. A pesar de sus antecedentes dominicos, y por tanto aristotélicos, Las Casas estuvo influido por el voluntarismo que aún tenía gran autoridad en la España del XVI. O'Gorman discute el voluntarismo de Las Casas en su *Fundamentos*, pp. 42 y ss.

[5] Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, pp. 154 y ss.

[6] Sepúlveda, *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 60.

ilusiones respecto a que sus paisanos en las Indias vivieran en la perfección apostólica, pero los frailes creían que ellos y los indios podrían vivirla si los dejaban solos.

El repartimiento violaba los principios más elementales de la justicia, según Mendieta. En un pasaje muy vehemente preguntábase retóricamente cuál sería la actitud de los españoles, si ellos fueran indios. Seguramente preguntarían algo así:

> ¿En qué razón y buena ley cabe que habiendo nosotros recibido sin contradicción la ley que ellos profesan . . . nos hagan sus esclavos, pues el servicio a que nos compelen no es otra cosa sino esclavonía? ¿En qué ley y buena razón cabe que nos hagan de peor condición y traten peor que a sus esclavos comprados . . . ? ¿En que buena ley y razón cabe, que sobre usurparnos nuestras tierras (que todos ellos fueron de nuestros padres y abuelos) nos compelen a que se las labremos y cultivemos para ellos? . . . ¿En que buena razón y ley cabe, que habiéndose multiplicado tantos mestizos, y mulatos, y negros horros, y españoles pobres y baldíos, a ninguno de éstos se haga fuerza para que sirvan, sino a solos nosotros . . .? ¿En qué buena ley o razón cabe, que viendo van ellos en mucho augmento, y nosotros en tanta disminución, y que claramente nos van consumiendo, no se compadezcan de nosotros . . . ? ¿En qué razón o ley cabe, que los que somos . . . legítimos sucesores de los que fueron señores naturales de esta tierra . . . aprendamos oficios mecánicos para podernos sostener, por no tener quien nos labre tierras . . . ? [7]

Mendieta reafirmaba uno de los dogmas cardinales de la escuela dominica de Las Casas y Vitoria: el principio de que la prédica del Evangelio no alteraba en forma alguna el derecho a la propiedad privada o a los privilegios hereditarios de los convertidos. [8]

[7] *Historia*, III, p. 180.

[8] Ver Simpson, *The Encomienda*, p. 39. La doctrina de que a causa de su paganismo los gentiles no podían ser privados de sus posesiones económicas y políticas se remontaba a Santo Tomás de Aquino. Véase Silvio Zavala, *Filosofía de la conquista*, capítulo II. Las Casas reconcilió la soberanía española sobre el Nuevo Mundo con los derechos de los reyes y príncipes indígenas. El rey de España era el señor supremo de todo el mundo indígena, de la misma manera que el emperador Sacro Romano tenía suprema jurisdicción sobre la cristiandad occidental. Los príncipes indígenas en América tenían la misma relación con el rey de España, como emperador de las Indias, que los reyes europeos hacia el emperador Sacro Romano. Las Casas interpretó la donación alejandrina como una concesión al rey de España de los títulos y prerrogativas de "soberano emperador sobre todos los otros reyes y príncipes de las Indias" (Las Casas, *Historia de las Indias*, I, pp. 28-29). En 1562, 1563, 1564 y 1583 hubieron rumores por Europa de que Felipe II iba a tomar el nombre de Emperador de las Indias y del Nuevo Mundo (Fernand Braudel, *Le méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, A. Colin, 1949, p. 522. Ésta es una faceta de un tema mayor, la influencia que la teoría del imperio medieval ejerció en la ideología del imperialismo colonial —un problema complejo que merece más atención que la que aquí se le ha dado. Mendieta, en su primera carta de 1562, observaba

La definición que hacía Mendieta del repartimiento como esclavitud puede conducir a una mala interpretación. El término estaba usado en un sentido místico, más que en el estricto sentido legal. Le abatía la perspectiva de que los indios de la Nueva España tuvieran que encarar el hado de una aniquilación semejante a la de los indios de las Antillas. Al encontrar imágenes en el Viejo Testamento análogas a su visión del mundo esencialmente místicas y teocráticas, él comparó la "esclavitud" del repartimiento al cautiverio de los judíos en Egipto. Proporcionó una explicación apocalíptica para el único gran contraste entre la esclavitud de los judíos en Egipto y la esclavitud de los indios en la Nueva España. Cuanto más maltratados eran los judíos por los egipcios, más procreaban y se multiplicaban. Cuanto más oprimidos estaban los indios por los españoles, más pronto se morían.[9] El maltrato de los judíos había ocurrido durante las etapas tempranas de la historia del mundo, mientras que la opresión de los indios tenía lugar la "hora undécima del día del mundo". Los indios pasaban por el gran tiempo de calamidades que según el Apocalipsis tendrían que sufrir los elegidos de Dios antes de ser liberados para gozar el reino milenario en la tierra.[10] Hay un pasaje del Apocalipsis de San Juan que ilustra cómo debe haber visto un místico la crisis demográfica y económica en Nueva España como evento apocalíptico:

> Y miré, y he aquí un caballo amarillo: y el que estaba sentado sobre él tenía por nombre Muerte; le fue dada potestad sobre la cuarta parte de la tierra, para matar con espada, con hambre, con mortandad, y con las bestias de la tierra. Y cuando él abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sido muertos por la palabra de Dios y por el testimonio que ellos tenían. Y clamaban en alta voz diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre de los que moran en la tierra? Y les fueron dadas sendas ropas blancas, y fuéles dicho que reposasen todavía un poco de tiempo, hasta que se completaran sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos. Apocalipsis 6: 8-11.

Aunque Mendieta no citó directamente, los versículos parecen sintomáticos de su ánimo.

que los naturales no podían ser privados legalmente de sus derechos económicos y políticos hereditarios. Expresamente rehusó discutir la espinosa cuestión del señorío supremo sobre todas las Indias. Como buen franciscano, por instinto reconoció que éste era un problema que debían solucionar los dominicos (*Cartas de religiosos*, pp. 23-24).

[9] *Códice Mendieta*, I, pp. 29-30; II, pp. 79, 117; *Historia*, III, p. 182. La referencia del Viejo Testamento es Éxodo, I: 11-14.

[10] Esto resulta más claro en el último capítulo de la *Historia*, analizado en el capítulo XII.

No sólo pensaba Mendieta que el repartimiento era anticristiano e injusto, sino que trató de demostrar que también era innecesario económicamente. Los españoles lo justificaban como prevención del hambre, puesto que los indios nunca hubieran trabajado voluntariamente por un salario. Ustedes podrían conseguir todos los indios que necesitaran si les pagaran un salario decente, contestaba Mendieta. [11] El verdadero problema no era que los indios fueran renuentes a trabajar para los españoles, sino que los españoles querían que los indios trabajaran por una miseria. Por lo tanto hacía falta obligarlos. Algunos historiadores modernos estarían de acuerdo con este aspecto del diagnóstico de Mendieta. [12]

Mendieta admitía que en su propio tiempo periódicamente se presentaban escaseces de comida, que traían aparejada el hambre. Los españoles no tenían que morir de hambre sólo por la escasez de trigo. Déjenlos comer maíz, decía Mendieta, que es tan nutritivo y sabroso como el trigo. La experiencia en las Filipinas mostró que la necesidad podía obligar a los españoles a hacer cambios más drásticos en su dieta, que la sola sustitución del trigo por el maíz. Los colonos se habían acostumbrado a comer el producto regional, el arroz. [13] Mendieta comentaba agriamente "y si no queremos pasar sin el regalo del trigo, búsquese otro medio sin matar y acabar los indios". [14] Él se mostraba sospechoso de la justificación oficial del repartimiento, cuyo propósito era evitar el hambre. Si era así, preguntaba, ¿por qué no se limita a la siembra y a la cosecha? El repartimiento funcionaba durante todo el año. [15]

Mendieta concluía que todas las razones que se usaran para justificar el repartimiento eran sólo formas para evitar identificar al verdadero autor de toda la conspiración, la avaricia insaciable del ídolo Mammon:

> Empero no es ésta, no, la hambre del continuo servicio. No es el trigo sino cabeza de lobo, y lo que pretenden los que lo piden y quieren llevar adelante, es engordar y ensanchar, y tener más y más para sus vanidades y superfluidades con el sudor y sangre de los

11 *Ibid.*, p. 184.

12 Simpson, en su reseña de *Mexico: The Struggle for Peace and Bread* de Tannenbaum, critica al autor por su afirmación de que el hombre blanco se encontró con que no podía sobornar al indio para trabajar para él mediante el pago de un salario y, por tanto, recurrió a una u otra forma de servicio obligatorio. Simpson añade: "Cuando el indio fue gratificado en forma adecuada, como en algunos oficios, aprendió pronto la noción de ganarse la vida a la manera europea. El servicio obligatorio fue el recurso de los conquistadores cuando los conquistados tenían que ser persuadidos a trabajar por nada." Ver *Hispanic-American Historical Review,* XXX (agos. 1950), p. 347.

13 *Historia,* III, pp. 184-185.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

pobres indios, teniéndolos en perpetuo captiverio, sin hacer cuenta de lo de mañana, y aprovecharse de presente todo lo que pueden.[16]

Los acontecimientos de 1565-1596 sirvieron para intensificar la convicción del franciscano observante que era Mendieta, de que la ciudad de Dios estaba poblada por todos aquellos que se hubieran consagrado a la pobreza y de que la ciudad terrena estaba habitada por los esclavos de la avaricia.

Su ánimo pesimista, en parte por lo menos, era un reflejo de la desesperada crisis económica y demográfica por la que pasaba la Nueva España. Woodrow Borah en su *New Spain's Century of Depression* ha mostrado el error en afirmar que, a partir de 1521, la Nueva España gozó de una economía en constante expansión. Esta depresión, que comenzó con la gran epidemia de 1576-1579, fue precipitada por la rápida disminución de los trabajadores indígenas disponibles, el aumento de la población no india y el despilfarro en el uso del trabajo de los indios, en especial por el clero regular y secular para sus numerosas empresas arquitectónicas. La población no india estaba determinada a mantener su acostumbrado nivel de vida, con lo que resultó una presión intolerable para los indios, quienes desaparecían con gran rapidez. Se tomaron medidas de emergencia como el establecimiento de las alhóndigas y un sistema de precios fijos, pero no tuvieron éxito en asegurar un flujo adecuado de alimentos hacia las ciudades.

El repartimiento y el desarrollo de los latifundios lograron un poco más tarde contrarrestar una economía demasiado estrecha. El repartimiento se institucionalizó durante la administración del virrey Enríquez. Durante el primer gobierno de don Luis de Velasco II (1590-1595) el repartimiento no logró proveer suficiente mano de obra por causa de la constante disminución de la población indígena, ni siquiera fue suficiente para cubrir las necesidades de los empleados reales, que gozaban de prioridad. Fue esta enorme reducción de mano

[16] *Ibid.* Simpson concluye que la crítica de Mendieta de los abusos provocados por el repartimiento estaban justificados por las condiciones (Simpson, *Studies, The Repartimiento,* p. 10). Yo he subrayado la crítica de Mendieta a la teoría que fundamentaba el sistema. La orden franciscana envió una protesta formal por el repartimiento al Consejo de Indias, en 1594. El memorial franciscano era un atrevido ataque frontal de la institución, acusada de violar las leyes naturales así como el sentido común (*Cartas de religiosos*, pp. 163-167). Sospecho que Mendieta fue el autor de la protesta, tanto el lenguaje como su razonamiento eran típicos de su enfoque. De manera sorprendente está ausente en este memorial la nota ascética franciscana de juicio apocalíptico. Este hecho no excluye que Mendieta haya sido el autor, ya que el punto álgido de su depresión apocalíptica no vendría sino hasta la crisis de 1595-1596, y el memorial fue escrito en 1594. Cuando quería ser político, Mendieta era capaz de suprimir sus sentimientos apocalípticos, en especial en el trato con los representantes del gobierno. Un ejemplo de esto se encuentra en su carta a Felipe II (*ibid*, pp. 33 y ss.).

de obra la que obligó a los virreyes que en verdad estaban alarmados por la disminución de la población india, "a obedecer, pero no cumplir" las cédulas reales que ordenaban a los patrones aligerar el peso del trabajo sobre los indios. Los grandes proyectos de reforma de la Corona, expresados en las cédulas del 24 de noviembre de 1601 y 26 de mayo de 1609, no entraron en vigor.

Los españoles, que sentían que no recibían una participación justa de trabajo con el repartimiento, empezaron a utilizar mano de obra libre, que en realidad era peonaje endeudado. Ligando los indios a la hacienda mediante el peonaje por deudas tenía muchas ventajas sobre otras formas de trabajo. Los esclavos negros requerían una gran inversión de capital. El trabajo por el repartimiento era ineficiente, puesto que semanariamente había cambios y el número de indios que se podía utilizar disminuía de manera constante. Las ciudades de la Nueva España, amenazadas por el hambre, significaban un buen mercado, y en consecuencia un móvil para el desarrollo de las grandes haciendas. La detención de las hambres constantes puede atribuirse a la solución de emergencia del repartimiento y, sobre todo, a la solución casi permanente del latifundio y de su peonaje endeudado. [17]

Mendieta escribió los últimos capítulos de la *Historia eclesiástica indiana* durante el invierno y la primavera de 1595-1596. [18] Durante estos meses la Nueva España llegaba al punto más crítico del siglo de la depresión. Que un místico franciscano tuviera una visión apocalíptica de esta crisis económica es totalmente comprensible.

Las crisis de 1595-1596 hicieron a Mendieta aceptar inexorablemente, aunque con renuencia, el principio fundamental de la escuela dominica: que los seglares no debían explotar el trabajo de los indígenas, ni aun bajo el pretexto de cristianizarlos. Mendieta rompió al fin con la escuela de los mendicantes moderados al estilo de Motolinía, Zumárraga y Betanzos, que creían que españoles e indios podían establecer un orden social tolerable. Los mendicantes moderados admitían que los españoles tenían derecho a esperar un nivel de vida decente en una economía señorial basada en el trabajo indígena. Los naturales trabajarían pero no serían explotados en forma dura o irrazonable. [19] La situación económica justificaba la posibili-

[17] Borah, *New Spain's Century of Depression.* Aunque Mendieta concentró la mayor parte de su ardor contra el repartimiento, no dejó de tener alguna conciencia de la aparición del peonaje y el latifundio. Pero apenas alcanzó a vislumbrar su verdadero significado. *Historia,* pp. 186-187.

[18] *Ibid.*, pp. 141, 174.

[19] Simpson señaló la existencia de un grupo moderado en las órdenes mendicantes, capaz de hacer algunas concesiones a los encomenderos. Observó que las autoridades responsables de las tres órdenes mendicantes en la Nueva España, pidieron al rey modificar las Leyes Nuevas a favor de los encomenderos. Simpson, *The Encomienda,* pp. 133-139, 234.

dad de un *modus operandi* entre los frailes, los seglares y los indios. La estabilidad demográfica relativa, alcanzada en el periodo comprendido entre las grandes epidemias de las décadas de 1540 y de 1570, influyeron para aceptar este compromiso. Después de 1576, al hacerse más honda la crisis económica, se socavó esta posibilidad. Las cartas de Mendieta indican que hacía tiempo que intuía la significación de este cambio, pero la crisis de 1595-1596 le convencieron de que debía unir su suerte a la tradición de los extremistas mendicantes del tipo de Las Casas.[20] Rechazó el argumento del nivel de vida de los moderados como una muestra más de la avaricia insaciable de los españoles. Esta idea fue la premisa sobre la que descansó una parte de su argumento que hacía aparecer el repartimiento como innecesario económicamente.

Mendieta revitalizó a la acusación de Las Casas contra la encomienda con el fin de condenar el repartimiento. Pero él le infundió un espíritu franciscano a la tesis dominica: la lucha de los siervos de la pobreza contra los esclavos de la avaricia durante el tiempo de las grandes calamidades del Apocalipsis.

Cuando no se encontraba dentro del espíritu apocalíptico, Mendieta atribuía la drástica disminución de la población indígena a la introducción de las enfermedades europeas y a la dura explotación de los indios. Prestó poca o ninguna atención al efecto que causaba el cambio de la agricultura a la ganadería, mediante el cual grandes partes del centro de México pasaron de la producción de maíz a la cría de ganado. Como sugieren los estudios recientes de Simpson, Cook y Borah, esta revolución económica y ecológica fue tal vez el factor decisivo del cambio demográfico.

20 Estoy firmemente convencido de que Mendieta osciló, durante su larga residencia en la Nueva España, entre la posición moderada y la extremista y que fue la crisis de 1595-1596 la que lo inclinó, aunque de mala gana, al campo extremista. Algunas expresiones tempranas de su punto de vista extremista pueden verse en *Cartas de religiosos*, pp. 10, 40 y *Códice Mendieta*, I, pp. 29-30, 36-38, 44. Sin embargo hay muchas evidencias que sugieren que Mendieta favorecía, en cierta medida, el ideal de compromiso representado por su primer maestro en la Nueva España, Motolinía. En el libro III, escrito antes de 1595-1596, ni una sola vez atacó la *bête noir* de Las Casas, la encomienda novohispana. De manera fiel, Mendieta repetía la denuncia de Las Casas de la institución en las islas, pero el ejemplo de las Antillas era un capítulo de horrores para todos los frailes (*Historia*, I, pp. 52-57, 71-77). En el libro III, Mendieta incluso se llegó a referir al argumento clásico de los moderados, "de los huevos de oro", que Motolinía había formulado en forma concisa, "si nosotros no defendiésemos los indios, ya vosotros no tendríades quien os sirviese. Si nosotros les favorecemos es para conservarlos y para que tengáis quien os sirva; y en defenderlos y enseñarlos, a vosotros servimos y vuestras conciencias descargamos." Mendieta desarrolló este argumento de los huevos de oro en forma amplia. *Historia*, II, pp. 168-169. Bajo el impacto de la crisis de 1595-1596, Mendieta aparentemente abandonó toda esperanza de que pudiera lograrse un *modus operandi* con los españoles.

CAPÍTULO XII

LA CAÍDA DE LA JERUSALÉN INDIANA

En el capítulo final de su trabajo, Mendieta compara con tristeza su suerte durante el año de 1596 con la de su viejo maestro, Motolinía. En lugar de concluir la *Historia eclesiástica indiana* con un canto de alabanzas, a imitación de los profetas del Viejo Testamento, por la excelente cosecha de almas en la Nueva España, Mendieta, como Motolinía en su *Historia de los indios de la Nueva España*, termina comparándose con el profeta Jeremías:

> No sólo no puedo ofrecerle cántico de alabanza por fin de mi Historia, más antes . . . me venía muy a pelo asentarme con Jeremías sobre nuestra indiana Iglesia, y con lágrimas, sospiros y voces que llegaran al cielo (como él hacía sobre la destruida ciudad de Jerusalén), lamentarla y plañirla, recontando su miserable caída y gran desventura, y aún para ello no poco me pudiera aprovechar de la palabras y sentencias del mismo profeta. [1]

Mendieta se mostró abrumado por los que consideraba destinos paralelos entre las historias de los judíos del Viejo Testamento y los indios. Como queda dicho, el periodo precortesiano representaba el cautiverio egipcio de los indios, es decir, la servidumbre de la idolatría. Cortés era el nuevo Moisés cuya conquista liberaba a los naturales del cautiverio egipcio y los conducía a la tierra prometida de la iglesia. El periodo de 1524-1564 era la edad de oro de la iglesia indiana, como el tiempo entre Moisés y la destrucción de Jerusalén por los babilonios había sido la edad de oro del pueblo judío. Y el periodo entre 1564 y 1596 representaba el cautiverio babilonio de la iglesia indiana. [2] La periodización de la historia del Nuevo Mundo que elabora Mendieta está centrada alrededor de su exégesis del Salmo 79, en el cual el pueblo judío cautivo en Babilonia implora a Dios librarlo de la servidumbre:

> Hiciste venir una vid de Egipto: echaste las gentes y plantástela. Limpiaste sitio delante de ella e hiciste arraigar sus raíces y llenó

[1] *Historia,* III, p. 219.

[2] *Ibid.*, pp. 221-222. Sobre Cortés como el nuevo Moisés véase *Ibid,* II, p. 13 y el capítulo III de este libro.

la tierra. Los montes fueron cubiertos de su sombra; y sus sarmientos como cedros de Dios. Extendió sus vástagos hasta la mar, y hasta el río sus mugrones. ¿Por qué aportillaste sus vallados, y la vendimian todos los que pasan por el camino? Estropeóla el puerco montés, y pacióla la bestia del campo. Oh Dios de los ejércitos, vuelve ahora: mira desde el cielo, y considera, y visita esta viña, y la planta que plantó tu diestra, y el renuevo que para ti corroboraste. Quemada a fuego está, asolada: perezcan por la represión de tu rostro. Sea tu mano sobre el varón de tu diestra, sobre el hijo del hombre que para ti corroboraste. Así no nos volveremos de ti: vida nos darás a invocaremos tu nombre. Oh Jehová, Dios de los ejércitos, haznos tornar; haz resplandecer tu rostro y seremos salvos. Salmos 79:9-20. [3]

Debe recordarse que por razones apocalípticas, Mendieta sentía gran simpatía por la teoría de que los indios eran descendientes de los judíos. [4] La demolición de este mito por José de Acosta, realizado siete años antes, era un obstáculo. Pero los místicos como Mendieta tenían maneras de superar las objeciones de los racionalistas como Acosta. En su último capítulo Mendieta hizo a sus indios judíos místicos, más que biológicos. Citó a San Jerónimo para la etimología de la palabra "Israel" significando *cernens Deum* (mirando a Dios). El entusiasmo de los indios al recibir y practicar el cristianismo los capacitaba para "usurpar el nombre del pueblo de Israel". [5] La validez o la propiedad del razonamiento etimológico de Mendieta no merece ser comentada, lo que es importante poner en relieve es la raíz profunda de su impulso místico al identificar a los indios con los judíos y al convertir a la comunidad indiana en una nueva Jerusalén. La conciencia judaica ha sido siempre una característica del pensamiento cristiano apocalíptico.

Al lector moderno puede escapar el verdadero significado de las alusiones de Mendieta a Jeremías y al cautiverio babilonio, que tenían connotaciones específicas para los que eran conscientes del Apocalipsis en el siglo XVI. Durante la Edad Media se consideraba axiomático el que hubiera una correspondencia entre los acontecimientos del Viejo y del Nuevo Testamento. El cautiverio babilonio se identificaba generalmente con el tiempo de las grandes calamidades del Apocalipsis, que precedería al establecimiento del reino milenario en la tierra. En el Apocalipsis, el nombre del reino terrenal que simbolizaba la maldad y que estaba destinado a derrumbarse estrepitosamente, era Babilonia. [6] Esta correspondencia fue popularizada por los enemigos del Papado en Avignon (1307-1378), que lo

[3] Mendieta cita todo el Salmo 79 (*ibid.*, III, pp. 219-221).
[4] *Ibid.*, p. 201. Puede verse también el capítulo II.
[5] *Ibid.*, p. 221.
[6] Ver Apocalipsis, 18.

atacaron como el cautiverio babilonio.[7] Es más, no era accidental que fuera Jeremías, el profeta del Antiguo Testamento, el que captara la imaginación de los joaquinitas. Un comentario seudojoaquinita sobre Jeremías era de las piezas más populares de la literatura apocalíptica de los siglos XIII a XVII. Una parte de su enorme popularidad a través de los siglos, era el paralelo que el autor hacía entre la caída de Jerusalén y el consecuente cautiverio babilonio —acontecimientos de los que Jeremías era el archiprofeta— y el tiempo de las grandes calamidades del Apocalipsis, que el autor seudojoaquinita creía cercano.[8] Éstas eran implicaciones obvias en las referencias de Mendieta a Jeremías y al cautiverio babilonio, y así lo entendían sus contemporáneos conocedores.

Cualquier vestigio de duda en la mente de Mendieta sobre la ecuación entre el cautiverio babilonio de la iglesia indiana y los tiempos de calamidades del Apocalipsis puede desvanecérsenos leyendo la descripción que él hace del surgimiento y la caída de la Jerusalén indiana. Refiriéndose a las primeras décadas de la iglesia indiana, observa:

> En lo eclesiástico, de santos obispos (como lo fueron todos los primeros en cada obispado, semejantes a los de la primitiva Iglesia), y en lo secular o temporal de muy cristianos y piadosos gobernadores, padres verdaderos de los indios y de toda la república, cuales fueron (después de D. Fernando Cortés, marqués del Valle), el benemérito obispo de Cuenca D. Sebastián Ramírez de Fuenleal, y D. Antonio de Mendoza, y D. Luis de Velasco, el viejo, en cuya muerte comenzó a caer de su estado el tiempo dorado y flor de la Nueva España, y a derrumbarse la cerca o albarrada, que juntamente con haber proveído tan fieles guardas como las que se han nombrado, levantó y edificó el invictísimo y felicísimo Emperador Carlos V para defensa, amparo y guarda de esta viña del Señor, con las santíximas leyes, cédulas y mandatos que para este fin ordené, sabiendo cuán rodeada tenían esta viña multitud de fieras y

7 Los dos cautiverios duraron setenta años. La preocupación de los Papas de Avignon por el problema financiero sirvió para aumentar las sospechas apocalípticas de sus críticos, ya que Babilonia representaba el poder de Mammon, tanto como el de la lujuria. Petrarca fue el que relacionó Babilonia con la residencia de los Papas en Avignon. Lea, *History of the Inquisition*, III, pp. 629 y ss. En el capítulo II se citan algunas de las observaciones sobre la interpretación de este periodo de Johannis de Rupescissa, que identificó el Papado de Avignon con el tiempo de los grandes males del Apocalipsis.

8 En el capítulo II se discute el comentario seudojoaquinita sobre Jeremías. Muchas ediciones de este comentario se publicaron en el siglo XVI. Yo usé la edición que tiene la Biblioteca de la Universidad de California: *Abbatis Joachim, divina profus in Ieremiam prophetam interpretatio*... Colonia, 1577. No existen pruebas de que Mendieta haya leído este trabajo, pero parecía tener muy presente la tradición general que relacionaba a Jeremías con el Apocalipsis.

> animalias de rapiña con demasiada ansia de aprovecharse de ella y devastalla y destruilla, como de otras poco antes habían hecho. Y así fue que abierto un portillo de esta cerca con la llegada de un visitador [Valderrama obviamente] que venía a acrecentar tributos y a apellidar dinero y más dinero, entró tan de rota batida por la viña adelante el puerco montés y la bestia fiera de la desenfrenada codicia, que creciendo en un aumento más y más de cada día, de tal manera ha ido cundiendo y enseñoreándose de la viña, que derrocada la cerca y dado lugar para que entre todo género de animales nocivos a parcela, no sólo los fructos de su cristiandad y los pámpanos de la temporal prosperidad se han desaparecido cuasi del todo, más aún las mismas cepas (las pocas que han quedado) están ya enfermas, como resequidas y cocosas, estériles y sin provecho, y la viña vuelta un eriazo, bosque o matorral, a la manera que Judas Macabeo y sus compañeros hallaron el monte Sion y santa ciudad de Jerusalén profanada de los gentiles y cubiertos de ceniza, rompiendo sus vestiduras y postrados sobre la tierra hicieron gran llanto sobre ella, como nosotros (según razón) lo deberíamos hacer. [9]

Mendieta concluía su historia:

> Gran mal y mal de los males, que son sin número, y no se pueden relatar. Y todos ellos proceden de haber dado entrada a la fiera bestia de la codicia, que ha devastado y exterminado la viña, haciéndose adorar (como la bestia del Apocalipsis) por universal señora, por poner los hombres ciegos toda su felicidad y esperanza en el negro dinero, como si no hubiera otro Dios en quién esperar y confiar... [10]

La descripción que Mendieta hace del tiempo de males que había inundado la iglesia indiana es una imagen estrictamente ascética franciscana del Apocalipsis. Es la batalla final entre las dos ciudades, entre los corderos de la pobreza y los lobos de la codicia en vísperas del establecimiento del reino milenario.

Las dos conclusiones finales de Mendieta sobre la era de Felipe II no eran precisamente halagadoras para el monarca. Su apología del reinado de Carlos V como tiempo dorado contenía la implicación, como se ha dicho en el capítulo VIII, de que el de Felipe II era la "edad de plata". Subrayaba la pérdida del "prístino fervor y calor" del periodo anterior. Mendieta era muy explícito en su convicción de que mientras la explotación de las transitorias minas de plata indianas se hacía con ahínco, se notaba una negligencia total en lo que tocaba a las minas espirituales —las almas de los indios. [11] El reinado de Felipe II no sólo era una "edad de plata", significaba también una catástrofe apocalíptica.

[9] *Historia*, III, pp. 222-223. Mendieta tuvo el cuidado de mantener las imágenes clave del Salmo 79, tales como el muro, el jabalí, la viña y el fruto.

[10] *Ibid.*, p. 225. Sin duda tenía en mente los capítulos 13 y 14 del Apocalipsis.

[11] Ver el capítulo VIII.

El gobierno español respondió a esta audaz acusación de manera poco espectacular pero eficaz del todo: La *Historia eclesiástica indiana* no fue publicada hasta 1870, muchas décadas después de que el dominio español en México había terminado. El olvido fue el destino de Mendieta mientras duró el imperio español. [12]

Mendieta terminó su historia con una oración en la que rogaba a Dios enviar al Mesías que había de matar la bestia de la avaricia, versión de Mendieta del anunciado Anticristo. [13] Este acontecimiento inauguraría el reino milenario, y la comunidad india se convertiría en un paraíso terrenal, según el modelo de la isla encantada de la Antilla. [14] Este Mesías sería, por supuesto, el rey de España. Uno no puede evitar la sospecha de que para 1596 Mendieta pensó que ese papel podría ser desempeñado por el futuro Felipe III, que sucedería a su septuagenario padre en 1598. Los profetas apocalípticos tendían a poner sus esperanzas en el heredero del trono más que en un monarca de largo reinado. Después de todo, un príncipe heredero era una promesa. [15]

El misticismo de Mendieta era profético y apocalíptico. Este "Jeremías del imperio español" profetizó la caída de esa gran monarquía si sus reyes no libraban a los indios de la servidumbre. En la mente de Mendieta, la ciudad terrena de los españoles tenía más y más el aspecto de la Babilonia del Apocalipsis, destinada a ser destruida con estrépito. El rey debía decidir de una vez para siempre reinar sobre la ciudad terrena, cuya deidad suprema era la bestia de la avaricia, o sobre la ciudad celestial de los frailes e indios. El rey estaba en libertad de escoger entre las dos ciudades, aunque el cumplimiento de las profecías apocalípticas tendría lugar de acuerdo con un esquema preordenado. La conspiración Ávila-Cortés, la rebelión de los moros, las incursiones de los corsarios ingleses, el empobreci-

12 Mi conjetura sobre las razones que impidieron la publicación de la *Historia* de Mendieta se originó en la comparación de los textos de Mendieta y de Torquemada, problema que se discutirá en el siguiente capítulo.

13 *Historia*, pp. 225-226. La muerte de la Bestia en el Apocalipsis constituye el principio del reino milenario. Véase Apocalipsis, 19-20. El momento de la aparición del Anticristo siempre ha sido un punto controvertido de la cronología apocalíptica. El texto del Apocalipsis 20 permite diferentes interpretaciones. Algunos creían que el Anticristo vendría entre el fin del reino milenario y la segunda venida de Cristo. Ésta es, según creo, la opinión de la mayor parte de las autoridades eclesiásticas hoy en día (nota de Monseñor Knox al Apocalipsis 20:2-7). En la Edad Media, sin embargo, muchas autoridades identificaron a la Bestia con el Anticristo, lo que significaba que el Anticristo aparecería antes de que se estableciera el reino milenario. Mendieta tenía esta idea, también Nicolás de Lyra. Nicolás de Lyra, *Biblia sacra*, VI, p. 258 y ss.

14 *Ibid.*, p. 225.

15 Kampers, *Die deutsche Kaiseridee*, pp. 178-192. Hasta 1587 Mendieta no había abandonado la esperanza de que Felipe II fuera el Mesías (Cuevas, ed., *Documentos inéditos*, pp. 416-417). En el capítulo I se discute el mito del Mesías-Emperador de la Edad Media.

miento español —a pesar de la plata de las Indias— fueron algunas de las múltiples dificultades que obstaculizaron el reinado de Felipe II y que fueron interpretados como augurios de que vendrían desastres aún mayores.[16] Mendieta sospechaba que el fracaso de España para acabar con los herejes europeos y convertir a los chinos, eran indicios de que Dios se había vuelto contra su pueblo escogido del Nuevo Testamento.[17] La inhumanidad española hacia los indios hacía que fuera un instrumento indigno de la voluntad de Dios. El completar la misión universal de la monarquía española: convertir a todas las razas de la humanidad para inaugurar el reino milenario, había sido detenido por la Providencia. Todavía en 1587, Mendieta había medio advertido y medio rogado a Felipe II: "Aún no es demasiado tarde para que S. M. gane este glorioso premio".[18]

La melancolía apocalíptica de Mendieta era en realidad un reflejo de la aguda crisis por la que atravesaba la España imperial. Para fines del siglo XVI España empezaba a mostrar síntomas de postración bajo el peso de las enormes obligaciones que había asumido —restaurar la unidad religiosa de la cristiandad, imponer la hegemonía política sobre el Viejo Mundo, proteger a Europa de los turcos, crear y consolidar su imperio de ultramar y defender esas lejanas y expuestas posesiones de las incursiones de los poderes protestantes.

La imagen del pueblo escogido jugó un papel decisivo en la ideología del imperialismo español. Esta metáfora sufrió una transformación profunda en el curso del siglo XVI. Su aplicabilidad a la España de los Reyes Católicos y de Carlos V muy raras veces se puso en tela de juicio, pero ya en el tiempo de Felipe II se acercaba a su triste fin; algunos observadores empezaban a sugerir que tal vez al pueblo elegido del Nuevo Testamento, le esperaba la misma muerte sombría que había abatido al pueblo elegido del Viejo Testamento.

La imagen del Apocalipsis como metáfora del pueblo elegido sufrió una metamorfosis. El optimismo apocalíptico, casi se podría

[16] Los escritos de Mendieta de las décadas de 1580 y 1590 están llenos de profecías de ruina (*Historia*, I, pp. 28-32; III, pp. 189-225; *Códice Mendieta*, II, pp. 5-6, 79, 80, 81, 108, 117; Cuevas, *op. cit.*, pp. 411, 416-417).

Estas profecías aparecen en sus cartas a partir de 1582. Las Casas fue el primero en sugerir que España sería castigada por Dios por su inhumanidad para con los indios. Dávila Padilla enfatizó las profecías que Las Casas había hecho en su lecho de muerte (Dávila Padilla, *Historia ... de la provincia de Santiago de México ...*, pp. 327-329). En la *Brevísima relación*, Las Casas hablaba como un abogado impresionado por infracciones a la ley, tales como crímenes, usurpaciones, asesinatos, robos y maltrato. La indignación de Mendieta era la de un místico consternado ante la vista de cómo los animales de rapiña asolaban la viña del Señor. Dávila Padilla mantuvo la tradición de Las Casas entre los dominicos, Dios utilizaba los "perros de mar" ingleses para castigar a España (Dávila Padilla, *op. cit.*, pp. 330-341).

[17] *Códice Mendieta*, II, pp. 5-6. Cuevas, *op. cit.*, p. 417.

[18] *Ibid.*

llamar exuberancia, fue la nota clave de los dos primeros reinados del siglo de oro. La idea de que España inauguraría pronto el reino milenario en la tierra, al unir a todas las razas de la humanidad bajo una corona universal, fue la perspectiva que deslumbró a exploradores, hombres de Estado y eclesiásticos por igual. España estaba al borde de materializar el deseo milenario de un solo rebaño con un solo pastor. Sin embargo, al tiempo que el reinado de Felipe II se movía hacia su culminación desastrosa, el pesimismo apocalíptico empezó a empapar la atmósfera. Los problemas insolubles que aquejaban a España fueron considerados como las grandes calamidades que el Apocalipsis había anunciado. En España misma se hizo toda una serie de profecías que predecían la derrota de la Armada Invencible y la ruina final de España.[19] El estado de ánimo pesimista fue una característica del clima de opinión en España durante la mayor parte del siglo XVII, en ningún lugar ejemplificado con mayor claridad que en los escritos de Quevedo.[20] Debe considerarse como síntoma del agotamiento espiritual y económico que iba a producir una parálisis gradual en el cuerpo político de España.

La Inglaterra del siglo XVII proporciona un contraste con el mundo hispánico. Un estado de ánimo en creciente autoconfianza, de optimismo apocalíptico, iba plantando la semilla que en el siglo XVIII daría lugar a la idea de progreso.[21]

Durante el periodo en que Mendieta escribió su *Historia eclesiástica indiana* pasó del optimismo al pesimismo apocalíptico. En el libro I, escrito antes de la crisis de 1595-1596, su visión de la monarquía universal de los Habsburgo españoles estaba permeada de un optimismo apocalíptico. La más importante de la misión positiva de España era la de forjar la unidad espiritual de la humanidad. Mendieta confiaba en que todo el mundo sería refundido en un molde español. No llegó a mencionar siquiera la imagen del tiempo de las calamidades apocalípticas. Mas para las décadas de 1580 y 1590 se invistió cada vez más con el carácter de profeta de la destrucción, hasta que en el invierno de 1595-1596 decayó su estado de ánimo hasta llegar a la total tristeza apocalíptica.

De los tres franciscanos sobresalientes del siglo XVI en México, Motolinía expresó el optimismo, el entusiasmo y las grandes esperanzas de la primera generación de misioneros. Sahagún y Mendieta,

19 Beltrán de Heredia, "Un grupo de visionarios", *Revista española de Teología*, VII (1942).

20 El pesimismo de Quevedo sobre las dificultades españolas aparece muy claramente en los siguientes bien conocidos poemas: "Advertencia a España", "A. S. M. El Rey Don Felipe IV", "Epístola satírica y censoria escrita al Conde-Duque de Olivares", "Avisos de la Muerte" y "Al Sueño". Sospecho que uno podría encontrar muchas prefecías apocalípticas de destrucción en el siglo XVII.

21 Tuveson, *Millennium and Utopia*, p. 92.

los más articulados intérpretes de la segunda generación, reaccionaron contra el optimismo de Motolinía. Sus reacciones necesitan, de todas maneras, diferenciarse. Sahagún era un realista que distinguía con toda claridad la línea que separaba el cielo de la tierra. Mendieta era un visionario y un poeta, que como la mayoría de la generación de Motolinía creyó que podía crear un paraíso terrenal en la Nueva España. Tanto Sahagún como Mendieta pertenecían a una generación desilusionada que siguió a la edad heroica de los tiempos de Motolinía. Sahagún se dio cuenta con tristeza de la imposibilidad de que los frailes alcanzaran muchos de sus altos ideales. Mendieta, por otra parte, cayó en un desencanto muy cercano a la amargura frente al fracaso que Sahagún enfrentaba con ecuanimidad resignada. No sólo se intensificó la inclinación de Mendieta hacia una melancolía apocalíptica, sino que la nostalgia del pasado se convirtió en su programa de acción para el futuro. Revitalizar la edad dorada de Carlos V llegó a ser su objetivo, un ideal que tenía poca relación con las realidades sociales y políticas de los años ochentas y noventas.

En consecuencia, en el siglo XVII existe una notoria declinación en la moral, la disciplina y la efectividad de los franciscanos de Nueva España.[22] No iba a ser sino hasta principios del siglo XVIII, cuando los franciscanos renovaran su entusiasmo evangélico, esta vez para extender las fronteras de la Nueva España.[23]

Si los franciscanos eran misioneros visionarios, los jesuitas fueron misioneros realistas. Su predominio en el siglo XVII fue resultado de su firme comprensión de las realidades sociales y políticas. Mucho mejor disciplinados que los franciscanos, que desde el siglo XIII fueron propensos a las facciones, los jesuitas también eran más cuidadosos en elegir a sus novicios y más celosos de su preparación. Los franciscanos fueron el "corazón" de la empresa misionera en América; los jesuitas fueron la "inteligencia". Los hijos de San Ignacio de Loyola no tenían ilusiones de crear el reino milenario entre los indios, sino que trataban de fundar comunidades prósperas en las cuales los indios pudieran recibir una educación cristiana básica. Y tuvieron éxito en muchas partes del imperio. En ningún lado podemos encontrar un contraste más notorio entre la visión poética de los franciscanos y el realismo mundano de los jesuitas que en los escritos de Jerónimo de Mendieta y de José de Acosta.

Sin buscar inspiración sentimental en el ejemplo de la iglesia apostólica primitiva, como lo hicieron los franciscanos, la preocupación

22 Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 157.

23 Ver la introducción de Lino G. Canedo al libro de fray Isidro Félix de Espinosa, OFM, *Crónica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España*, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1964. (segunda edición).

de los jesuitas era la iglesia misionera entonces y ahora. Abiertamente rechazaron el ideal de la pobreza apostólica que los franciscanos convirtieron en el "octavo sacramento". Los jesuitas no sólo eran buenos misioneros, también triunfaron como comerciantes y agricultores. Sus ganancias fueron invertidas para financiar sus extensas misiones.[24] Si los jesuitas del Brasil y Paraguay adoptaron una política de segregación en un régimen de tutelaje paternalista, fue por razones prácticas de conveniencia religiosa. Los jesuitas nunca justificaron su política invocando al espíritu de profecía joaquinita y el apego al apocalipticismo mesiánico que daba el tono anhelante a las páginas de Mendieta.[25]

Por todo ello, Jerónimo de Mendieta fue un hombre de su tiempo. Sus convicciones y sentimientos fueron compartidos por muchos contemporáneos. Su talento para expresarlos lo convirtieron en vocero de esos puntos de vista y su temperamento inclinado a los extremos lo llevaron a expresarlos con exageración. No fue el único en interpretar la era de los descubrimientos y la colonización como evento apocalíptico, pero no encontramos ninguna otra figura de este periodo que exprese de manera tan sistemática y en ocasiones tan elocuente la insólita proposición descifrada por Mendieta en detalle: el Nuevo Mundo es el fin del mundo.

Su concepción idealizada del indio está enraizada conscientemente en la tradición del misticismo franciscano del siglo XIII. Con todo, Mendieta anuncia ya al noble salvaje del romanticismo. Su mileniarismo era, en realidad, una formulación del otro mundo de un ideal expresado en diversas formas secularizadas en el siglo XVIII y después: puesto que en América no tenía el peso muerto de la tradición como Europa, el Nuevo Mundo podía ser el teatro geográfico donde las instituciones y teorías del Viejo Mundo podrían ser aplicadas y perfeccionadas.

Por tanto, Mendieta debe ser considerado una figura de transición que vincula los siglos XIII y XVIII, una ilustración impresionante del aforismo de que el último florecimiento de la Edad Media tuvo lugar en el lado americano del Atlántico, en el siglo XVI.

24 John L. Phelan, *The Hispanization of the Philippines*, p. 109. Phelan, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*, p. 172. François Chevalier, *Land and Society in Colonial Mexico, The Great Hacienda*, ed. y trad. Lesley Byrd Simpson, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1963, pp. 239-250. Nicolás Cushner, S. J., "Merchants and Missionaires: A Theologian's View of Clerical Involvement in the Galleon Trade", *Hispanic-American Historical Review*, XLVII (agos. 1967), pp. 360-369.

25 Estas reflexiones fueron inspiradas en parte por dos de las reseñas cuidadosas hechas a la edición de 1956 de este libro, la de Robert Ricard en el *Bulletin hispanique*, LIX (1957), pp. 101-106 y la de Luis Nicolau D' Olwer en *The Americas*, XIII (ene. 1957), pp. 304-307.

CAPÍTULO XIII

LA *MONARQUÍA INDIANA* DE JUAN DE TORQUEMADA

Joaquín García Icazbalceta, editor de la *Historia eclesiástica indiana* en 1870, atribuyó el olvido en que el manuscrito había permanecido al virulento juicio de Mendieta sobre los españoles. Esta hipótesis probablemente sea correcta, aunque hay también otros factores coadyuvantes. La sugestión de que el reino de Felipe II era a la vez "edad de plata" y catástrofe apocalíptico, pudo haber despertado la ira de los miembros del Consejo de Indias, responsables de otorgar los permisos para publicar libros que trataban de las Indias.

No sabemos si los superiores franciscanos intentaron pedir permiso al Consejo de Indias para publicar la *Historia eclesiástica indiana.* Puede ser que el texto de Mendieta nunca haya sido sometido al Consejo porque las autoridades franciscanas lo consideraran demasiado polémico. Las observaciones cáusticas sobre el mismo Consejo de Indias, en algunas de sus cartas, con seguridad no ayudaron a obtener el permiso.

Además, el partido proindio de la orden, del que Mendieta fue portavoz por varias décadas, desaparecía debido a la muerte de los dirigentes y al cambio de las tendencias políticas.

Para 1596 el pensamiento de Mendieta había perdido todo contacto con las realidades políticas y sociales de su tiempo. La rápida disminución de la población indígena destruyó su sueño de un paraíso terrenal. Bajo el impacto de los cambios demográficos las clases privilegiadas indias desaparecían con rapidez. La población india total se hundía en el *status* de una clase trabajadora de casi siervos, deprimida, alcoholizada y analfabeta. El espíritu de la Contrarreforma, hostil a toda innovación y experimentación, había predominado por varias décadas. La aparición de criollos y mestizos, el desarrollo del clero secular y la importancia creciente de los obispos, que amargaban tanto a Mendieta, eran realidades políticas y sociales. La respuesta que daba Mendieta a estos hechos, la restauración de la edad de oro de Carlos V, no era realista ni práctica.

Por supuesto que las ideas de Mendieta no eran en sí heréticas, ni siquiera para las normas rígidas de la Contrarreforma. Su apego a las ideas apocalípticas, limitado y elitista, contrastaba bruscamente

con las aberraciones radicales del fraile dominico Francisco de la Cruz, quemado por la Inquisición en Lima en 1578. El apocalipticismo, aun el leve y ortodoxo, fue desacreditado por el extremismo de Francisco de la Cruz. El jesuita José de Acosta reflejaba el recelo hacia todas las formas de apocalipticismo mesiánico. [1] El mileniarismo fundamentalista de Mendieta era una doctrina "calladamente subversiva" [2] en un tiempo dominado en forma creciente por obispos burocráticos y jesuitas realistas.

El pecado de Mendieta no fue la heterodoxia religiosa, sino la política, al desafiar algunas de las políticas básicas de la era de Felipe II. Esta conclusión aparece más clara cuando se comparan las crónicas de Mendieta y Torquemada.

Once años después de la muerte de Mendieta en 1604, Juan de Torquemada publicó, autorizado por sus superiores, una historia monumental de la empresa franciscana en México. Torquemada ocupaba el cargo de provincial (1614-1617) y era amigo y admirador de Mendieta, a quien en un ataque de exuberancia clásica llamó el "Cicerón de la Nueva España". [3] En sus libros sobre la historia eclesiástica de Nueva España, Torquemada incorporó, casi literalmente, gran parte del manuscrito de Mendieta, y aunque reconoció en muchas ocasiones su gran deuda con el trabajo de Mendieta, el autor de la *Monarquía indiana* no pudo escapar a la acusación de plagiario.

El fracaso de la publicación de la *Historia eclesiástica* convirtió en imperativo que otro franciscano llenara el vacío. No es de sorprender que Torquemada aprovechara lo que Mendieta había hecho, pero políticamente era necesario que pasara la *Monarquía* como su propio trabajo. Tal vez no quiso identificar demasiado su obra con la de Mendieta, vista con poco favor por el Consejo de Indias por el atrevimiento de sus acusaciones apocalípticas. Estos frailes no tenían tampoco un sentido rígido de la propiedad privada de las ideas. Escribían no como historiadores individuales, sino como cronistas de su orden. [4] Por otra parte, Torquemada recibió órdenes de sus superiores de apro-

[1] García Icazbalceta, "Noticias", XXXI. José de Acosta, S. J. *De temporibus novissimus*, Roma, 1590. Véase también la nota 21 del capítulo VII; *Códice Mendieta*, I, pp. 39; II, pp. 5-6.

[2] Esta frase tan adecuada proviene de John McAndrew, *The Open Air Churches of Sixteenth Century Mexico*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, p. 88.

[3] Torquemada, *Monarquía indiana*, III, p. 561.

[4] *Ibid.*, I, II. La cuestión total del plagio de Torquemada la ha sintetizado García Icazbalceta, *op. cit.*, XXV-XXXII. Este historiador hizo una comparación cuidadosa capítulo por capítulo de los dos textos. Creo que el término "plagiario" que usó García Icazbalceta no se justifica por completo, en vista de que Torquemada recibió órdenes de sus superiores para usar todos los trabajos históricos disponibles y de que en términos políticos no era deseable que la *Monarquía indiana* fuera identificada con la *Historia eclesiástica indiana*, puesto que el olvido

vechar todos los trabajos históricos disponibles, en especial los de Mendieta. El cargo de plagio obscurece la importancia de uno de los temas fundamentales de la *Monarquía indiana.* ¿Cómo usó Torquemada a Mendieta y cuál es la significación de sus alteraciones?

Con nostalgia Torquemada volvía su mirada a la gran era de las hazañas de los primeros frailes; pero a diferencia de Mendieta estaba resignado a la idea de que la edad dorada no podía ser restaurada. Torquemada insinuaba que las condiciones en la Nueva España no habían sido tan perfectas e idílicas antes de 1564, como Mendieta hubiera hecho creer a sus lectores; tampoco la situación posterior a 1564 era tan sombría como Mendieta la describía. Reconocía la decadencia habida después de 1564, pero el contraste brutal que Mendieta hacía entre la edad de oro y el cautiverio babilonio se eliminaba totalmente. La imposibilidad de Torquemada para compartir la visión que tenía Mendieta del paraíso terrenal, le permitió considerar el reinado de Felipe II un poco más optimistamente. [5] Torquemada hizo una revisión radical del espíritu y la significación del material de Mendieta, cortando con cuidado la *Historia eclesiástica indiana.* Los capítulos 33 a 39 y 46 del libro IV, que constituyen el núcleo de su juicio sobre la era de Felipe II, fueron omitidos por completo en el texto de Torquemada. Es más, en el resto de la *Monarquía* Torquemada suprimió todas las observaciones que pudieran ofender la sensibilidad de los españoles o del clero secular. [6] Gracias a estas omisiones, creo, la *Monarquía indiana* fue publicada y la *Historia eclesiástica indiana* no. [7]

Torquemada, con toda su genuina admiración por Mendieta, no pertenecía al grupo extremista mendicante; era moderado, de los que

que cayó sobre esta última podía también caer sobre la primera. Un intento no del todo convincente para defender a Torquemada del cargo de plagiario, es el de Alejandra Moreno Toscano, "Vindicación de Torquemada", *Historia Mexicana,* XII (abr.-jun. 1963), pp. 497-515.

5 Torquemada omitió el largo pasaje de Mendieta sobre el paraíso terrenal en el Nuevo Mundo al que nos referimos en el capítulo VII. Mendieta, *Historia,* III, pp. 103-104; Torquemada, *op. cit.,* III, p. 240.

6 García Icazbalceta, *op. cit.,* p. XLI. Icazbalceta subrayó que Torquemada omitió cualquier pasaje que pudiera haber sido ofensivo a los seglares españoles (*ibid.,* XXXI-XXXIII-XLIV). La conclusión de Icazbalceta es acertada, pero debe subrayarse que Torquemada no renunció a su derecho de criticar a los españoles o al gobierno. Ejemplos de sus críticas se encuentran en la *Monarquía indiana,* II, pp. 549-550, 626-627, 686-691. Simpson en "The Civil Congregation", pp. 33 y ss., hace una evaluación de la agria crítica de Torquemada a las congregaciones civiles.

7 Mi explicación para la publicación del trabajo de Torquemada y el relego de la obra de Mendieta está basado en evidencias internas. El manuscrito de Mendieta estuvo en manos de su discípulo fray Juan Bautista quien fue el que lo prestó a Torquemada. Torquemada fue la última persona que usó el manuscrito de Mendieta hasta que García Icazbalceta lo publicó en 1870 (García Icazbalceta, *op. cit.,* XXIV y ss.).

creían en la posibilidad de alcanzar un *modus operandi* con los españoles seglares y con la Corona. Tenía un temperamento conciliador. Por otro lado, Mendieta expresó sus opiniones sin miedo y con vigor. Cuando Mendieta pensó que se hacía injusticia a los indios, no perdonó ni siquiera a su rey. La crisis económica y demográfica, que tanto abatía a Mendieta, no fue más leve en las dos primeras décadas del siglo XVII. [8] Torquemada, cuyo misticismo era un eco del de Mendieta, no buscó el apoyo apocalíptico para explicar acontecimientos. [9] Mendieta seguirá resultando una figura muy atractiva, en especial para el historiador de las ideas, aunque sea sólo porque sus conclusiones tuvieron mayor articulación. Mendieta parece atrevido cuando se le compara con Torquemada, pero resulta moderado al comparársele a Francisco de la Cruz. La moderación de Torquemada le hace menos llamativo, pero su importancia y su influencia no deben subestimarse.

El tratamiento que hizo Torquemada de la conquista de México revela algunas de las características más sobresalientes de la *Monarquía indiana.* La visión de la monarquía universal de los Habsburgo españoles, a partir de su complicada exégesis de la parábola 14 de San Lucas, fue confirmada por Torquemada. [10] En su prólogo al libro IV, Torquemada también reiteró literalmente la concepción que Mendieta había elaborado acerca de Cortés, como el Moisés del Nuevo Mundo. [11] Todo el libro IV es una crónica de la campaña militar contra Tenochtitlan. Torquemada utilizó gran cantidad de materiales de los indios que no aparecen en otra parte. También utilizó a Herrera, que a su vez se apoyó en Cervantes de Salazar y López de Gómara. [12] Estos dos últimos habían tomado gran parte de su material de Motolinía. Torquemada también copió casi a la letra gran parte de la versión revisada del libro 12 de Sahagún, hecha en 1585 y basada en forma parcial en

8 Borah, *New Spain's Century of Depression.* Borah defiende la opinión de que la segunda crisis del siglo de depresión de la Nueva España tuvo lugar en la década de 1620.

9 Torquemada, por ejemplo, en forma explícita repudió la idea de que los indios descendieran de los judíos, una concepción esencialmente apocalíptica. Torquemada, *op. cit.*, I, 22-30. Véase también el capítulo II.

10 *Ibid.*, III, pp. 285-292; García Icazbalceta, *op. cit.*, XXXIII.

11 Torquemada, *op. cit.*, I, pp. 340-341. García Icazbalceta creía que Torquemada no había usado el capítulo I del libro III de Mendieta. García Icazbalceta casi no cometió errores en su tabla de correspondencia, pero éste es uno de esos escasos errores. García Icazbalceta, *op. cit.*, XXXV.

12 Ver Carlos Bosch García, "La conquista de Nueva España en *Las Décadas* de D. Antonio de Herrera y Tordesillas" en Ramón Iglesia, ed., *Estudios de historiografía de la Nueva España*, pp. 145-202 y Jorge Hugo Díaz-Thomé, "Francisco Cervantes de Salazar y su *Crónica de la Conquista de Nueva España*", *ibid.*, pp. 17-45.

una crónica indígena de 1528.[13] Resulta fuera de lugar e impertinente expresar indignación moral sobre el plagio de estos autores. Lo importante es saber quién copió a quién y cómo usó lo copiado.

En el trabajo de Torquemada uno encuentra la coexistencia de las dos interpretaciones más originales de Cortés escritas en el siglo XVI —el Cortés de este mundo, debido a la pluma de López de Gómara y el del otro, de Mendieta, el Cortés héroe renacentista y el Cortés, *dux populi* del Viejo Testamento, según el modelo de Moisés. El verdadero significado de la *Monarquía indiana* está precisamente en el hecho de ser un mosaico de la historiografía del XVI.

Con esto no se quiere negar la contribución original de Torquemada al construir una unidad de los diversos elementos del mosaico. Lo hizo, sin duda. A diferencia de Mendieta, no interpretó la conquista y la conversión de los aztecas como uno de los tres momentos culminantes de la historia universal —la creación del hombre y la conversión de los gentiles en la antigüedad clásica constituían los otros dos.[14] Torquemada situó su historia en un marco universal un tanto diferente. Aunque el primer capítulo de la *Monarquía* se ocupaba de la creación del mundo —como introducción tradicional en todas las crónicas medievales— Torquemada quería explicar, ante todo, la caída de Tenochtitlan en términos de una dialéctica medieval de la historia. Esta explicación popular del apogeo y decadencia de los grandes Estados estaba inspirada en la visión del profeta Daniel de las cuatro monarquías del mundo.[15] La visión de Daniel se identificaba tradicionalmente con los imperios asirio, persa, macedonio y romano. La Providencia, verdadero autor del destino de los Estados poderosos, dispuso su caída cuando los reyes eran culpables de idolatría, inmoralidad y desenfrenado derramamiento de sangre. La poderosa nación azteca, según Torquemada, era una de las grandes monarquías de la historia universal, y sus gobernantes eran culpables en extremo de los pecados más ofensivos a Dios. La caída de la monarquía azteca era castigo divino. Como todas las crónicas tempranas de las Indias, Torquemada estaba deslumbrado por la visión dramática de unos cuantos españoles al destruir un poderoso imperio. Estos autores, por supuesto, eran inconscientes de hasta qué punto habían exagerado la fuerza del adversario indígena. Torquemada comparó el grupo de soldados de Cortés con los grupos minoritarios de guerreros judíos del Viejo Testamento,

13 En la primera edición simplifiqué el problema al afirmar, en la página 108, que "el relato de Torquemada era la versión de tercera mano de Gómara". Agradezco a Howard F. Cline el haberme facilitado sus descubrimientos sobre las fuentes de Torquemada. El análisis de Cline apareció en el número de abril de 1969 de *The Americas*.

14 Mendieta expresó esta idea en el capítulo 39 del libro IV, que Torquemada omitió por su espíritu antiespañol.

15 Ver Daniel 7.

victoriosos sobre fuerzas superiores gracias al favor divino. Convirtió a Cortés en la imagen de un David cristiano que mató al Goliath azteca. La nación española se convirtió en el nuevo pueblo elegido a quien Dios daba preeminencia para cumplir con su propósito de castigar a los aztecas por los pecados de su paganismo. Según Torquemada el sitio y la caída de Tenochtitlan eran comparables a la destrucción de Jerusalén por los babilonios. [16]

Es comprensible que los españoles interpretaran la conquista como castigo divino para los aztecas. Era una emoción profundamente sentida que proporcionaba una buena razón para justificar sus acciones en el Nuevo Mundo. [17] Los mendicantes moderados como Motolinía, Betanzos, Durán y Torquemada se inclinaban hacia esta interpretación. Su convicción se basaba en la repugnancia profesional que sentían hacia la idolatría y los sacrificios humanos. Es más, estaban comprometidos con el principio de que los españoles tenían derecho a ganarse la vida mediante una explotación moderada del trabajo de los indios, y que los beneficios positivos del cristianismo compensaban con exceso a los naturales por la pérdida de su independencia política y por la violación de sus derechos de propiedad que ocasionó la conquista. [18]

Los extremistas mendicantes del tipo de Vitoria-Las Casas-Mendieta, tomaron como axiomático el principio de Santo Tomás de Aquino de que la prédica del Evangelio no menoscababa la propiedad privada o los privilegios políticos feudales de los conversos. [19] Obviamente, toda la idea de que la conquista era un castigo divino no tenía lugar en su punto de vista. No hay huellas de ello en Mendieta, por ejemplo;

[16] Esta interpretación no fue tomada de Herrera (Torquemada, *op. cit.*, I, pp. 447, 576-583). La visión de las cuatro monarquías de Daniel tenía una dimensión apocalíptica, puesto que muchos profetas mesiánicos predijeron que la quinta monarquía sería el reino milenario del Apocalipsis. Torquemada no hizo especulaciones sobre la quinta monarquía, escrupulosamente evitó expresar sentimientos milenarios que quizá habían obstaculizado la publicación de la *Historia* de Mendieta. Véase la nota 10.

[17] Sepúlveda, por ejemplo, expresó este sentimiento. *Sobre las justas causas*, p. 132.

[18] Motolinía acusó a Las Casas de minimizar la agresión "imperialista" que los aztecas habían cometido continuamente contra los territorios de sus vecinos (Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, pp. 215-301). Véase también el capítulo III. Durán, como buen dominico, también criticó el maltrato de los indígenas por los españoles, sin embargo, sostenía que a los indios —a quienes consideraba descendientes de las tribus perdidas de Israel— el Señor les había prometido muchas aflicciones para castigar sus pecados y la conquista española no era la menor de ellas (Durán, *Historia de las Indias*, I, pp. 1-9). Un juicio equilibrado de esta *Historia* lo hace Fernando Sandoval en "La relación de la conquista de México en la historia de Fr. Diego Durán", en Iglesia, ed., *op. cit.*, pp. 51-90. Sobre los puntos de vista de Betanzos pueden verse en el capítulo X de Acosta que, aunque no era mendicante, participaba del punto de vista de los moderados mendicantes en este asunto (Acosta, *De temporibus novissimus*, p. 585).

[19] Ver capítulo XI.

mientras que Torquemada fue el cronista mendicante que más plenamente desarrolló esta idea, sugerida en primer lugar por Motolinía.

La *Monarquía indiana* está saturada de alusiones clásicas y del Viejo Testamento. Algunos historiadores han deplorado este despliegue de erudición, calificado frecuentemente de indiscriminado.[20] El barroquismo de la erudición de Torquemada resulta en muchas ocasiones aterrador para el lector moderno, pero entender el propósito que se encuentra detrás de esta masa de referencias eruditas es descubrir la arquitectura que da a su trabajo tanto su unidad interna como un lugar significativo en la historiografía colonial. Torquemada relacionó la historia secular y religiosa del exótico Nuevo Mundo con las corrientes principales de la civilización cristiana medieval: la historia secular y profana del mundo grecorromano y la tradición sagrada del Viejo Testamento. En un escala sistemática y aplastante, trazó comparaciones y analogías entre la evolución de los aztecas, los judíos y los grecorromanos. No cumplió con esta tarea con la precisión de un erudito moderno, y algunas veces sus comparaciones parecen poco felices, o completamente impertinentes. Estos hechos, sin embargo, no deberían obscurecer la significación del papel de Torquemada en el gran proceso de incorporar la civilización del Nuevo Mundo a la del Viejo. Las Casas, Sepúlveda y Acosta lo hicieron desde el punto de vista antropológico. Mendieta lo realizó al nivel místico, con su imagen del paraíso terrenal.[21] Torquemada llevó a cabo la misma tarea históricamente.

No es accidental que el historiador criollo del siglo XVIII, Francisco Clavijero usara la *Monarquía indiana* como guía para escribir su *Historia antigua de México.* Clavijero quería elevar la historia de los aztecas a la dignidad de "antigüedad clásica" del Nuevo Mundo, a la cual los criollos pudieran ver con orgullo. Aunque no compartía la urgencia de Torquemada por relacionar la historia de los aztecas con la tradición sagrada del Viejo Testamento, sí explotó al máximo muchas de las comparaciones de Torquemada entre la historia de la antigüedad clásica y la evolución de los aztecas. Una diferencia entre la *Monarquía indiana* y la *Historia antigua de México* es el contraste entre la metodología de un erudito barroco y la de un historiador ilustrado. Tuvo poca simpatía para la propensión de Torquemada hacia lo fabuloso y lo mítico. Aunque Clavijero sentía el desprecio del *philosophe* hacia la exuberante erudición de la edad barroca, retuvo y aun ensanchó la tesis central de Torquemada del paralelismo entre la evolución de los aztecas y la de los grecorromanos. Lo que Clavijero hizo fue

20 García Icazbalceta, *op. cit.*, XXXI.
21 Ver el capítulo VII.

revisar a Torquemada con los métodos de mayor actualidad de la Ilustración.[22]

La relación entre Torquemada y Clavijero revela un tanto el lazo que liga al siglo XVI con el periodo de la Independencia a principios del XIX. El axioma de los cronistas mendicantes del siglo XVI de que la nueva iglesia indiana debía volver a la iglesia apostólica primitiva, es el origen de la pretensión criolla de la civilización azteca como la antigüedad clásica del Nuevo Mundo. Torquemada se basó en la suposición de que puesto que el siglo XVI era como la iglesia primitiva para los indios, el periodo precortesiano era análogo a la edad precristiana en el Viejo Mundo, es decir, a la antigüedad clásica. Por tanto, Torquemada sugería sin duda que la civilización precortesiana era la "antigüedad clásica" de América. La revisión que Clavijero hizo de Torquemada influyó en la ideología del movimiento independentista, ya que propagandistas como Mier y Bustamante justificaron la emancipación política como una restauración de la "antigüedad azteca", que los españoles habían destruido injustamente.[23]

Como una consecuencia del descubrimiento de García Icazbalceta de que Torquemada había plagiado en gran parte a Mendieta, la *Monarquía indiana* pasó de una posición preeminente a un desprestigio virtual entre los eruditos. Nadie ha seguido el intento original de García Icazbalceta de analizar la significación ideológica de la revisión que Torquemada hizo de los materiales de Mendieta, y descubrir qué elementos del mosaico de la *Monarquía indiana*, eran la contribución personal de Torquemada.[24] Como he sugerido en las páginas precedentes, Torquemada planteó y solucionó algunos problemas que eran diferentes de los que enfrentó Mendieta. Para el historiador de las ideas, la *Monarquía indiana* merece volver a una posición de importancia como una de las fuentes de la historiografía colonial.

22 Ver el capítulo IX. Le Riverend observó de la actitud crítica de Clavijero hacia Torquemada que, "jamás se conocen mejor las limitaciones de una obra que cuando le debemos una buena parte de nuestros conocimientos" (Le Riverend Brusone, "La Historia... Clavijero" en Ramón Iglesia, ed., *Estudios*, p. 307). Charles Ronan en su tesis doctoral para la Universidad de Texas ha probado que Torquemada fue casi la única fuente de Clavijero, a pesar de las pretensiones de éste al citar numerosas autoridades.

23 Ver mi "Neo-Aztecism in the Eighteenth Century and the Genesis of Mexican Nationalism", en *Culture and History, Essays in Honor of Paul Radin*, Stanley Diamond, ed., Nueva York, Columbia University Press, 1960, pp. 760-770. Alamán arremetió contra el mito de que los criollos eran los herederos de los aztecas. Lucas Alamán, *Historia de México*, 5 volúmenes, México, 1883, I, pp. 194-195; II, p. 241.

24 García Icazbalceta, *op. cit.*, XXV-XXXII. Observa que Torquemada se refirió a la actividad misionera en el Lejano Oriente y al gobierno civil de la Nueva España, puntos que Mendieta no mencionó.

CAPÍTULO XIV

EL REINO MILENARIO EN EL SIGLO XVII: PURITANOS, PORTUGUESES Y CRIOLLOS

Tanto en América como en Europa la imagen del reino milenario seguía teniendo influencia en varios movimientos políticos y sociales, desde la secta de la Quinta Monarquía de Inglaterra, pasando por Antonio Vieira en Portugal, y hasta los criollos del Nuevo Mundo. De hecho, el último florecimiento de la tradición joaquinita tuvo lugar en el siglo XVII.

La idea del reino milenario entre los puritanos ingleses durante los siglos XVI y XVII preparó el camino para la aparición de la idea del progreso en el XVIII. A la noción de que los elegidos al final triunfarían sobre las fuerzas del mal, siguió la esperanza de un milenio de perfección que impregnó a muchos sectores de la Inglaterra puritana. [1] La expresión más característica de este ideal, sin embargo, fue la de la secta de la Quinta Monarquía que alcanzó su culminación en tiempos de Cromwell. Junto con los "Leveller", los creyentes en la Quinta Monarquía constituían la izquierda en la Inglaterra puritana. En contraste con los "Leveller", que eran demócratas radicales, la secta de la Quinta Monarquía era antidemócrata, intolerantemente autoritaria. Proclamaban poseer el derecho predestinado de los elegidos, una compañía de los Santos, para gobernar el reino de Jesús de acuerdo con leyes divinas. Por tanto no habían elaborado ninguna teoría de gobierno. De sus filas no surgió ningún teorizante sistemático de la estatura de un Hobbes o un Harrington.

Su idea central, de la que derivaba su nombre, era la de las cuatro monarquías del mundo (concepción del profeta Daniel), que serían seguidas por la quinta, la monarquía universal, que sería el reino milenario del Apocalipsis. Identificaban el fin de la cuarta monarquía, ya fuera con la decapitación de Carlos I o con la esperada e inminente caída del Papado.

Los hombres de la Quinta Monarquía y muchos otros milenaristas también fueron muy judaizantes. Favorecían la readmisión de judíos a Inglaterra, proscritos por Eduardo I en 1290, bajo el presupuesto apocalíptico de que con la conversión del pueblo elegido del Viejo

[1] Ver página 12 del capítulo II.

Testamento daría principio al reino milenario de la tierra.[2] Aunque la decisión de Cromwell de readmitir judíos en Inglaterra se originó en consideraciones mundanas, tales como atraer sus riquezas y sus habilidades, es obvio que los hombres de la Quinta Monarquía hicieron mucho para preparar la opinión pública por este cambio dramático en la política.

Que la secta de la Quinta Monarquía era muy influyente puede probarse con la actitud de Sir Isaac Newton, el portavoz de la ciencia moderna y del racionalismo. Aunque él no pertenecía a la secta, Newton declaró que despreciar la concepción del profeta Daniel era rechazar la religión cristiana misma. Newton, de hecho, interpretó las profecías de Daniel con riqueza de datos cronológicos. Cromwell no creía en sus doctrinas religiosas, pero estaba impresionado con su santidad, su piedad y su bienintencionado celo. Como firme moderado que era, pensaba que eran fanáticos extraviados que requerían vigilancia y cuidado.[3]

La concepción del profeta Daniel jugó un papel tan importante entre los milenaristas portugueses como entre los puritanos más radicales.

La notable expansión mundial de Portugal, se prestaba a interpretaciones mesiánicas y apocalípticas dada la fascinación de ese tiempo por la escatología política. La trágica y romántica muerte del rey Sebastián I de Portugal en la batalla de Alcázar-quivir en 1578, seguida poco después por la unión dinástica de las coronas de Portugal y Castilla, llevó al culto del sebastianismo. Sebastián no estaba muerto. Regresaría como el Mesías a conducir al subyugado y humillado pueblo portugués de la dominación extranjera a la tierra prometida. Para los nacionalistas portugueses, la unión con Castilla (1580-1640) vino a representar el cautiverio babilonio, el tiempo de los grandes males que había de preceder a la fundación del reino milenario. Por tanto el sebastianismo contribuyó a preparar el terreno para derribar el gobierno español y para establecer la dinastía de Braganza en la persona de Juan IV en 1640.[4]

Antonio Vieira (1608-1698), cuya vida comprendió la mayor parte del siglo XVII, fue un versátil jesuita portugués, tal vez el más dotado de los intelectuales de su tiempo. Entre sus múltiples contribuciones

[2] Otros ejemplos se citan en las páginas 12-13 del capítulo II y 7 del capítulo XI.

[3] Mi visión de la secta de la Quinta Monarquía ha sido elaborada en buena medida a base del libro de P. G. Rogers, *The Fifth Monarchy Men*. Oxford University Press, 1966, pp. 139, 142-153.

[4] Para aspectos literarios del sebastianismo puede consultarse el libro de Mary Elizabeth Brooks, *A King for Portugal: The Madrigal Conspiracy, 1594-95*, Madison y Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1964. También J. Lucio de Azevedo, *A evolucáo do Sebastianismo*. Lisboa, A. M. Teixeira y Cía., 1947 y Sampaio Bruno, *O encoberto*. Lisboa, Livraria Moreira, Porto, 1904.

y no la menor, estuvo la formulación sistemática de los ideales milenarios. Gran predicador de su tiempo, misionero entre los indios del Brasil, también fue un diplomático bien dotado y confidente de Juan IV. Sus profecías apocalípticas no fueron una aberración exótica de su pensamiento y de su vida. Raymond Cantel sostiene de manera convincente (en contraste con los biógrafos anteriores de Vieira) que sus profecías milenarias inspiraron muchas de sus acciones, y su carrera no puede comprenderse sin tomar en cuenta su papel como profeta visionario. [5]

Las fuentes del milenarismo de Vieira fueron variadas. Entre ellas están las ideas apocalípticas judías, el sebastianismo, la tradición neojoaquinita aún viva, el agraviado nacionalismo portugués y las sorprendentes hazañas coloniales portuguesas. Aunque Vieira fue originalmente un sebastianista, rompió con el grupo cuando se rehusaron a aceptar a Juan IV como el prometido Sebastián. Es evidente que Vieira quería utilizar el sebastianismo para promover la causa de Juan IV, pero muchos sebastianistas no estaban dispuestos a aceptar a nadie, sólo a Sebastián mismo. Vieira, consejero de confianza de Juan IV, nunca vaciló en su convicción de que el primer Braganza era el mesías prometido que conduciría a Portugal al reino milenario. Después de la muerte del rey, en 1654, puso sus esperanzas en los hijos de Juan IV, pero nunca con el mismo entusiasmo que Juan le había inspirado. El hecho de que su influencia política en la corte decayera a partir de 1654, no debe olvidarse.

El Dios de Vieira era un Jehová del Viejo Testamento. Terminó un sermón en 1642 donde expresaba la esperanza de que el conflicto fratricida con Castilla cesaría pronto para que los victoriosos portugueses pudieran empapar sus espadas:

> en la sangre de los herejes europeos, de los musulmanes africanos y de los paganos de Asia y América, conquistando y subyugando

[5] Mis puntos de vista sobre el mileniarismo de Vieira siguen de cerca el excelente relato de Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d' Antonio Vieira*. París, Ediciones Hispano-Americanas, 1960. Puede consultarse la bibliografía de la página 11. Un estudio muy útil también acerca de la importancia literaria de Vieira es el de Cantel, *Les sermons de Vieira, étude du style*. París, Ediciones Hispano-Americanas, 1959. Una síntesis concisa de las conclusiones de Cantel se encuentra en el artículo de Robert Ricard, "Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira", *The Americas*, XVII (abr. 1961), pp. 357-68. Dos de los trabajos mileniaristas más importantes de Vieira, *Historia do futuro* y *Clavis prophetarum* sólo se conocen a través de resúmenes. Una definición concisa de su mileniarismo se encuentra en Antonio Vieira a André Fernandes, 29 de abril de 1659 (*Obras escolhidas*, António Sérgio y Hernâni Cidade, editores. 12 volúmenes, Lisboa, Sá da Costa, 1951-1954, VI, pp. 1-66). También pueden consultarse los tomos VIII y IX para percatarse de otras expresiones de su pensamiento mileniarista.

todas las regiones de la tierra bajo un imperio único de manera que todos quedaran bajo la égida de una corona y a los pies de San Pedro.[6]

Portugal iba a ser la Quinta Monarquía profetizada por Daniel. De acuerdo con este esquema popular, Vieira interpretó que la pequeña nación portuguesa era la raza escogida del Nuevo Testamento, a quien la Divina Providencia había elegido como instrumento para extender la verdadera fe por todo el globo. El cautiverio babilonio pasó a formar parte del plan providencial; Portugal se purificaba para poder llevar a cabo su misión universal.

La Quinta Monarquía correspondería a la segunda de las tres venidas de Cristo. La primera venida fue la Redención, la tercera sería el juicio final y el fin del mundo. La segunda daría principio con la Quinta Monarquía. La segunda no sería una venida corpórea de Cristo, sólo un retorno metafísico a la tierra. Cristo reinaría sobre el reino milenario a través de sus vicarios —el rey de Portugal en asuntos temporales y el Papa en la esfera espiritual.

Los judíos serían convertidos. Las guerras cesarían cuando el rey de Portugal, desde Lisboa, administrara pacíficamente la justicia a todo el mundo. Los hombres dejarían de ser pecadores y se volverían angélicos, de acuerdo con la profecía original de Joaquín. La vida humana se alargaría enormemente, los hombres vivirían por mil años. Este estado de beatitud terminaría con la llegada del Anticristo, después de lo cual la batalla final entre las fuerzas del bien y del mal tendría lugar y en la cual los judíos jugarían un papel digno. La tercera venida de Cristo ocurriría cuarenta y cinco días después de la muerte del Anticristo, y el juicio final antecedería al fin del mundo.

Tanto por razones prácticas como por razones apocalípticas, a Vieira le preocupaba el destino de los judíos en su propio tiempo. De manera consistente luchó porque se les diera un tratamiento mejor a los judíos conversos. Llegó a persuadir al Papa de que decretara una suspensión de siete años (1674-1681) de los autos de fe, mientras toda la cuestión se debatía. Contacto personal con los dirigentes de la comunidad judía, mientras cumplía una misión diplomática en Holanda (1647-1648) fortaleció su interés en la suerte de los judíos. Había también una dimensión no apocalíptica en la actitud de Vieira. Con la promesa de tolerancia esperaba atraer el capital y aprovechar la habilidad financiera de los judíos para enfrentar con mayor eficiencia las guerras portuguesas contra españoles y holandeses.

[6] Citado por C. R. Boxer, *A Great Luso-Brazilian Figure: Padre Antonio Vieira, S. J., 1608-97*. Londres, The Hispanic and Luso-Brazilian Counsils, Canning House, 1957. Se trata de un breve ensayo que resume adecuadamente toda la carrera del jesuita. Es una muestra de una larga biografía que está todavía en proceso de escribir el profesor Boxer.

Su actitud tolerante hacia los judíos y sus profecías apocalípticas despertaron recelos en el Santo Oficio de la Inquisición. El Papa mismo tuvo que intervenir en cierto momento para protegerlo de la ira de los inquisidores, pero la carrera de Vieira sufrió bastante. No predicó ni un solo sermón más en Portugal. En Brasil la mayor parte de su prédica fue confinada a las capillas privadas de los colegios jesuitas y cuando llegaba a decir algún sermón público en la Catedral de Bahía, carecía éste de todo contenido político. Estos sermones fueron de carácter ritual, conmemoración de muertes o nacimientos de la familia real. [7]

De todos los profetas visionarios que hemos estudiado hasta ahora, Antonio Vieira fue el único que ocupó un alto puesto político. Durante el reinado de Juan IV estuvo cerca de la fuente del poder real. Con todo lo visionario milenarista que haya sido, sus puntos de vista políticos eran realistas y cautelosos en extremo. Compartía con la pareja real la convicción de que Portugal no podía luchar al mismo tiempo con Castilla y con Holanda. Por tanto favoreció lo que los modernos llamarían política de pacificación, ya sea mediante la compra de los holandeses con grandes indemnizaciones en efectivo y en azúcar o por medio de la partición directa del Brasil con los holandeses. Tanto el rey como Vieira probarían haberse equivocado. Portugal logró expulsar a los holandeses de la costa brasileña y también independizarse de Castilla. Sin embargo, en el contexto de los hechos la cautela y el pesimismo del rey y de su consejero jesuita eran justificables. [8]

Lo sorprendente es que Vieira pudiera ser a la vez un visionario mileniarista y un terco realista político. Esta paradoja requiere explicación, aunque sea provisional. Sus miras proféticas lo confortaban en vista de que tenía que enfrentar realidades políticas y militares bastante tristes. Su visión del reino milenario —el mundo como sería y debería ser— le proporcionó el alivio para enfrentarse al mundo como era.

Gonzalo Tenorio (1602-1682?), un fraile y criollo peruano, fue contemporáneo de Vieira, Tenorio, aunque místico apocalíptico con opiniones familiares para Vieira, no era un realista político. No tuvo contacto con las fuentes del poder político en la monarquía española, como Vieira las había tenido en la corte portuguesa. El punto central

7 Charles Boxer arguye que la carrera de Vieira no resultó dañada a causa de sus actividades en favor de los judíos. *Ibid.* Mi colega de Wisconsin, Jorge de Sena, defiende el punto de vista contrario. El profesor Sena prepara un estudio sobre Vieira, centrado en una cuidadosa cronología de los sermones de Vieira, así como en el análisis de cómo ha sido visto Vieira en diferentse periodos históricos. Soy deudor tanto del profesor Sena como del profesor Boxer, de varias conversaciones estimulantes sobre la vida y el pensamiento del jesuita portugués.

8 *Ibid.*

de las teorías escatológicas-providencialistas de Tenorio fue su ardiente devoción a la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen María y su conciencia clara de ser criollo americano, descendiente de españoles nacido en las Indias.

La monarquía universal de Cristo había comenzado con la Creación. Su gobierno se interrumpió con la caída de Adán y Eva y fue restaurado en forma parcial por la Redención. Durante la tercera edad, tendría lugar de nuevo la plenitud del reinado de Cristo. De esta manera, Tenorio seguía la división joaquinita de la historia humana en tres épocas, simbolizada cada una por las tres personas de Dios, dándoles a cada cual un contenido histórico diferente. El principio de la tercera edad, el reino milenario, tendría lugar cuando la Iglesia proclamara la Inmaculada Concepción como dogma, es decir, que María estaba completamente libre de toda huella de pecado original porque fue predestinada divinamente para la Madre del Hijo de Dios. La Inmaculada Concepción era una creencia que gozaba gran popularidad en España desde la década de 1620, pero no fue sino hasta el 8 de diciembre de 1854 cuando Pío IX la declaró dogma de la Iglesia.

La Virgen se convirtió en el prototipo del reinado universal de Cristo. El plan providencial se revelaba en la historia. Mientras los judíos habían sido el pueblo elegido del Viejo Testamento, España y las Indias españolas eran el pueblo elegido del Nuevo Testamento.

Su visión de la conquista y de la empresa misionera, ya de fines del siglo XVII, es novedosa y llamativa. La base de su interpretación es su defensa de la por entonces ya desacreditada teoría del cristianismo prehispánico. Atacó al representante de la ortodoxia política, Juan de Solórzano, quien con numerosos argumentos racionales destruyó el cristianismo prehispánico. Según Tenorio, la respuesta indígena a la primera prédica del Evangelio en tiempos de la iglesia primitiva, fue única. Rechazaron la verdadera fe. Por ello fue necesaria una segunda prédica en tiempos de los españoles, en que los indios fueron obligados a aceptar el Evangelio que ahora podía serles impuesto. Los naturales tendrían que soportar la esclavitud por rehusarse a aceptar la primera prédica. Cualquier servidumbre que les impusieran los españoles era para su propio bien, puesto que estarían sirviendo a la nueva raza elegida e iban a ser instruidos en los principios de la verdadera fe. De esa manera Tenorio, un criollo que tuvo que defender la conquista, se vio forzado tanto a justificar la conquista militar como la imposición del cristianismo.

Como fraile, Gonzalo Tenorio tenía experiencia misionera en el Perú y, por tanto, era consciente de los defectos de la tarea misionera. De aquí que haya identificado la prédica española del Evangelio en las Indias con la segunda de las tres prédicas universales. Tanto la

primera como la segunda eran imperfectas en su realización. Todavía tenía que venir el tiempo de los grandes males, hacia el que España se iba acercando y al cual seguiría la lucha con el Anticristo. Sólo hasta que este fuera vencido, comenzaría la tercera edad con la implantación del reino milenario, cuando la conversión de toda la humanidad se alcanzaría totalmente.

Bastante pesimista en cuanto a la España de su propio tiempo que empezaba a hundirse en la decadencia, insinuó la posibilidad de que Dios repudiara a la raza elegida del Nuevo Testamento de la misma forma en que Él había vuelto sus espaldas a la raza elegida del Viejo. Pero nunca le abandonó la esperanza de que se rejuveneciera. Tampoco a Mendieta le abandonó la misma esperanza. [9] Existe la implicación —nunca hecha explícitamente por razones políticas obvias— de que las Indias serían el instrumento del renacimiento de España.

Usó muchos de los argumentos simbólicos de carácter barroco para indicar el interés de Dios y de la Virgen María en las Indias. Estando en la cruz, Cristo había vuelto la cabeza hacia el occidente, con la espalda hacia el oriente, es decir de frente a Roma y España. La Virgen María a sus pies encauzó el río de la gracia hacia el sur, hacia el reino del Perú, baluarte de la iglesia indiana. Hay incluso algunas sugestiones de Tenorio de que el gobernante universal en la tercera edad pudiera proceder de las Indias. Durante el tiempo de los grandes males que precedería a la proclamación de la Inmaculada Concepción, el Papa tal vez se refugiaría en España o en el Perú. Lo que Tenorio parece decir, pero nunca lo dice en forma explícita, es que las Indias reemplazarían a la España decadente durante la culminación de la tercera edad del mundo. [10]

Esta insinuación fue mucho más atrevida que ninguna de las de Mendieta, lo que garantizaría que el trabajo de Tenorio no se publicara. Gran parte del trabajo, al que el autor nunca llegó a dar nombre, representaba un obstáculo aunque tal vez no insuperable. Dieciséis grandes volúmenes que se encuentran hoy en un monasterio franciscano del sur de España, constituyen el trabajo. [11] La brevedad no fue

[9] Ver páginas 10-11 del capítulo XI y 1 del capítulo XII.

[10] Fray Antonio Eguiluz, OFM, es el expositor de Gonzalo Tenorio como yo lo he sido de Mendieta. Gran parte de mi información procede de sus dos artículos. La traducción inglesa es un poco más corta que el texto español: "Father Gonzalo Tenorio, OFM and his Providentialist-Eschtalological Theories on the Spanish Indies", *The Americas*, XVI (abr. 1960), pp. 329-56; la versión española está en *Misionalia hispanica*, XVI (núm. 48), pp. 257-322. Sólo tengo un desacuerdo con este artículo tan útil y serio. El padre Eguiluz afirma que yo digo que Mendieta pretendía una restauración de la iglesia apostólica primitiva. Esto no es correcto. Pueden verse la página 49 de la edición de 1956 y la página 7 del capítulo XI de esta edición.

[11] Los dieciséis tomos están en el monasterio franciscano de Nuestra Señora de Regla en Chipiona, en la provincia de Cádiz. Un juego incompleto se encuentra en los archivos del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Madrid.

una de sus virtudes; pero después de todo era hijo de la edad barroca que había de dar mucho valor a la repetición y elaboración.

Aunque la doctrina de la Inmaculada Concepción gozó de honda devoción a fines del XVII en España, el que Tenorio la envolviera en un marco apocalíptico de tanta controversia había de estar destinado a provocar una gran hostilidad en los círculos teológicos. En tiempos de Mendieta, dos generaciones antes, el conservadurismo y la oposición a cualquier novedad ya se habían anunciado. Ya en tiempos de Carlos II, sin embargo, España sufría de un caso avanzado de arterioesclerosis intelectual. Por tanto, la junta de teólogos de la Inmaculada, prohibió la publicación de la obra de Tenorio.

La falta de modestia del autor también dañó su caso. Aunque a menudo repetía la fórmula sobre sus propias limitaciones, subrayó el dicho de los apóstoles de que Dios elegía a los humildes de este mundo para confundir a los sabios. También pretendió haber recibido numerosas revelaciones de lo alto. Su providencialismo era tan exagerado que llegó a considerar su propio libro como una parte integrante de los planes de la Providencia.

Fray Gonzalo Tenorio se defendió con vigor contra sus críticos teológicos. Cuando fue a España en 1663, los acusó de tenerle prejuicios por ser criollo. Su sentido de criollismo se intensificó con el rechazo constante de las autoridades españolas a permitir la publicación de sus enormes volúmenes.

En contraste con Francisco de la Cruz, el fraile dominico muerto en la hoguera en Lima en 1578, el franciscano Gonzalo Tenorio parece moderado. El dominico afirmó con todo atrevimiento que España sería destruida en el tiempo de los grandes males y que las Indias serían el único asiento del reino milenario. Tenorio sugirió solamente la posibilidad, pero nunca lo afirmó con certeza. Tenorio no ofreció un programa milenario, como lo había hecho Francisco de la Cruz, que defendió el matrimonio del clero regular, la poligamia de los colonos y una encomienda permanente. Tenorio no tuvo amantes ni fue acusado de practicar magia ni brujería. [12]

Ni Tenorio ni Mendieta eran milenaristas radicales. Eran elitistas apocalípticos. Si Tenorio parece moderado frente a Francisco de la Cruz, Tenorio es un extremista comparado con Mendieta. Mendieta suavizó sus referencias sobre la recepción de revelaciones. [13] Tenorio subrayó ser el iluminado. Tenorio invocó con frecuencia el nombre de Joaquín de Flora, un error táctico en vista de la hostilidad de la Contrarreforma hacia los neojoaquinitas. Mendieta era más político.

[12] Sobre la carrera de fray Francisco de la Cruz consúltese el capítulo VII.

[13] Sólo por excepción Mendieta llegó a sostener que había recibido revelaciones de lo alto y sus afirmaciones fueron cautelosas y limitadas. Ver páginas 89 y 134.

Nunca se refirió directamente al celebrado profeta calabrés, aunque vio al Nuevo Mundo con anteojos neojoaquinitas. El ideal de Mendieta era silenciosamente subversivo; el de Tenorio era más franco. Tenorio abusó de su inclinación hacia la repetición y la palabrería. El lenguaje de Mendieta fue parco y preciso.

La preocupación de Mendieta se centraba en indios y frailes. Tenorio se sintió portavoz de los criollos. Al colocar la aureola milenaria sobre las Indias, consagraba y santificaba la tierra de los criollos. Mendieta era más bien un secesionista parroquial. Quería que los frailes y los indios abandonaran la ciudad terrena, dominada por los españoles, el clero secular y los criollos para crear su propio paraíso terrenal. El resto del mundo podía, en términos apocalípticos, irse al infierno. La concepción de Tenorio era más universal. Creyó que los criollos podrían jugar en la iglesia indiana un papel dominante como instrumentos del plan providencial en el que toda la humanidad llegaría a formar parte de la monarquía universal de Cristo.

Fray Gonzalo Tenorio citó a menudo a Joaquín de Flora y con razón. Los gruesos volúmenes de Tenorio eran una de las últimas expresiones de la tradición joaquinita que había cautivado a los místicos apocalípticos durante medio milenio.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Esta bibliografía es selecta, no exhaustiva. He incluido sólo aquellos títulos que me ayudaron de forma significativa a entender las grandes cuestiones planteadas en este estudio. Como el libro es también un ensayo en la historiografía de los temas estudiados, he encontrado que la muy común diferenciación entre fuentes primarias y secundarias no es muy útil. En consecuencia, incluyo simplemente una lista alfabética de títulos.

Acosta, José de, S. J., *De temporibus novissimus*. Roma, 1590.

Historia natural y moral de las Indias. México, Fondo de Cultura Económica, 1950. Primera edición 1589.

Predicación del evangelio en las Indias. Biblioteca de Autores Españoles, LXXIII. Madrid, 1954.

Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1958.

Bancroft, Hubert Howe, *The Works of Hubert Howe Bancroft*. 39 volúmenes. San Francisco, 1883-1891; volumen V, *Native Races*, 1882; volúmenes IX-XIV, *History of Mexico*, 1883-1887.

Bataillon, Marcel, *Érasme et L'Espagne; recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e* siècle. París, E. Droz, 1937.

Erasmo y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.

"Evangelisme et millenarisme au Nouveau Monde", *Courants religieux et humanisme a la fin du XV^e et au début de XVI^e siècle in Colloque de Strasbourg* (mayo 9-11, 1957), pp. 25-36.

"La herejía de Fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana", *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*. 3 volúmenes. Habana, Ucar y García, 1955-57, I, pp. 135-46.

"Novo mundo e fim do mundo", *Revista de Historia* (São Paulo núm. 18, 1954), pp. 343-51.

Baudot, Georges, "L'institution de la dîme pour les Indies du Mexique", *Melanges de la casa de Velázquez*. I. Madrid, 1965.

Bautista, Juan, OFM, *Sermonario mexicano*. México, 1606.

Beltrán de Heredia, Vicente, OP, "Un grupo de visionarios y pseudoprofetas que actúa durante los últimos años de Felipe II", *Revista Española de Teología*, VII (1942).

Benz, Ernst, *Ecclesia spiritualis Kirchenidee und Geschichstheologie der Franziskanischen Reformation*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1934.

Bett, Henry, *Joachim of Flora*. Londres, Methuen, 1931.

Bible, The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ, Ronald Knox, traductor. Nueva York, Sheed and Ward, 1949.

Bible, The Old Testament: Newly Translated from the Vulgate Latin by Msgr. Ronald Knox at the Request of His Eminence The Cardinal Archbishop of Westminster. 2 volúmenes. Nueva York, Sheed and Ward, 1948, 1950.

Borah, Woodrow, *New Spain's Century of Depression.* University of California Publications, Ibero-Americana: 35 (1951).

Borah, Woodrow and Sherburne F. Cook, *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest.* University of California Publications, Ibero-Americana: 45 (1963).

The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610. University of California Publications, Ibero-Americana: 44 (1960).

The Population of Central Mexico, 1548. University of California Publications, Ibero-Americana: 43 (1960).

Borges, Pedro, OFM, "El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de Indias", *Misionalia hispanica,* XIII (1956).

Métodos misionales en la cristianización de América: siglo XVI. Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1960.

Boxer, Charles R., *A Great Luso-Brazilian: Padre Antonio Vieira, S. J. 1608-1697.* Londres, Canning House, 1957.

Cantel, Raymond, *Les sermons de Vieira: Etude du Style.* París, Ediciones Hispanoamericanas, 1960.

Prophetisme et messianisme dans L'ouvre D'Antonio Vieira. París Ediciones Hispano-Americanas, 1960.

Castro, Americo, *Aspectos del vivir hispánico: espiritualismo, mesianismo y actitud personal en los siglos XV al XVI.* Santiago, Chile, Cruz del Sur, 1949.

Clavijero, Francisco Javier, SJ, *Historia antigua de México.* 4 volúmenes. México, 1945.

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: A History of Popular Religius and Social Movement from the Eleventh to the Sixteenth Centuries.* Fairlawn, N. J., Essential Books (1957).

Cook, Sherburne, F. Véase Borah, Woodrow and Simpson, Lesley, B.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía. 42 volúmenes. Madrid, 1964-1884.

Cuevas, Mariano, SJ, ed. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México.* México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914 (esta obra contiene algunas de las cartas de Mendieta que García Icazbalceta no incluyó).

Historia de la iglesia en México. 5 volúmenes. El Paso, Editorial "Revista Católica", 1921-1928.

Dante Alighieri, *De Monarchia; Le opere di Dante Alighieri.* E. Moore and Paget Toynbee, eds. Oxford, Oxford University Press, 1924.

Dávila Padilla, Agustín, OP, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores.* México, 1625.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* 3 volúmenes. México, Nuevo Mundo, 1943-1944.

Douie, Decima., *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli.* Manchester, University of Manchester Press, 1962.

Durán, Diego, OP., *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme.* 2 volúmenes. México, 1867-1880.

Eguiluz, Antonio de, OFM, "Father Gonzalo Tenorio, OFM, and his Providentialist-Eschatological Theories on the Spanish Indies", *The Americas,* XVI (abril, 1960), pp. 329-56.

"Friar Pedro de Azuaga, OFM, nuevo teorizante sobre Indias", *Misionalia hispanica,* XXI (1964), pp. 173-223.

García Icazbalceta, Joaquín, ed., *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-94.* 2ª edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941. Es una reedición del primer volumen de García Icazbalceta de la *Nueva colección de documentos para la historia de México.* 5 volúmenes. México, 1886-1892. Esta obra contiene muchas de las cartas de Mendieta.

Códice Mendieta. Volúmenes IV y V de la *Nueva colección de documentos para la historia de México.* 5 volúmenes. México, 1886-1892. La mayoría de las cartas en estos volúmenes son de Mendieta.

"Noticias del autor y de la obra", en la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta. I, VII-XLIV.

Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810.* Palo Alto, Stanford University Press, 1964.

Godbey, Allen, *The Lost Tribes, Suggestions towards Rewriting Hebrew History.* Durham, Duke University Press, 1930.

González Cárdenas, Luis, "Fray Gerónimo de Mendieta, pensador político e historiador", *Revista de Historia de América,* núm. 28 (diciembre, 1949), pp. 331-376.

Grijalva, Juan de, OSA, *Crónica de la orden de N. P. San Agustín en las provincias de la Nueva España en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592.* México, 1624.

Grundman, Herbert, *Studies über Joachim von Floris.* Leipzig y Berlin, B. G. Teubner, 1927.

Hanke, Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1949.

La lucha por la justicia en la conquista de América. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1949.

Haring, Clarence, *The Spanish in America.* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1947.

Iglesia, Ramón, "Invitación al estudio de Fr. Jerónimo de Mendieta", *Cuadernos Americanos,* IV (julio-agosto, 1945), pp. 156-72.

Cronistas e historiadores de la Nueva España. México, El Colegio de México, 1942.

(Ed.) *Estudios de la historiografía de la Nueva España*. México, El Colegio de México, 1945. Se trata de una serie de ensayos que contiene buenos estudios sobre los cronistas Cervantes de Salazar, Durán, Muñoz Camargo, Herrera, Dorantes de Carranza, Solís y Clavijero.

Irving, Washington, "The Life and Voyages of Christopher Columbus", *Life and Works of Washington Irving*. 5 volúmenes. Nueva York, 1883. volumen II, pp. 1-300.

Kampers, Franz, *Die Deutsche Kaiserdee in Prophetie und Sage*. Munich, 1896.

Kantorowicz, Ernst, *Kaiser Friedrich der Zweite*. 2 volúmenes. Berlín, George Bondi, 1927.

"The 'King's Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina", *Art Bulletin*, XXVI (diciembre, 1944), 207-231.

Kubler, George, *Mexican Architecture in the Sixteenth Century*. 2 volúmenes. New Haven, Yale University Press, 1948.

Larriñaga, Juan de, OFM, "Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de la Nueva España", *Archivo Ibero-Americano*, I (1914), pp. 290-300, 488-499; II, pp. 188-201, 387-404; IV (1915), pp. 341-73.

Las Casas, Bartolomé de, "Aquí se contiene una disputa o controversia entre el obispo Don Bartolomé de las Casas y Doctor Ginés de Sepúlveda", Biblioteca Argentina de Libros Raros. Buenos Aires, 1924.

Colección de las obras del obispo de Chiapas, Don Bartolomé de las Casas. Juan A. Llorente, ed. 2 volúmenes. París, 1822.

Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera fe. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Historia de las Indias. 5 volúmenes. Madrid, 1875.

Latourette, Kenneth Scoth. *A History of the Expansion of Christianity*. 7 volúmenes. Nueva York y Londres, Harper, 1937-1945.

Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Warship. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1946.

Lea, Henry Charles, *History of the Inquisition during the Middle Ages*. 4 volúmenes. Nueva York, 1888.

León Pinelo, Antonio de, *El paraíso en el Nuevo Mundo*. 2 volúmenes. Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1943.

López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*. 2 volúmenes. México, Editorial Pedro Robredo, 1943.

Historia General de las Indias. 2 volúmenes. Madrid, 1941.

Lollis, Cesare de, ed., *Raccolta di documenti e studi publicati dalla r. commissione colombiana pel quarto centenario dalla scoperta dell' America*. 6 partes. 12 volúmenes. Roma, 1892-1894.

Mc Andrew, John, *The Open Air Churches in Sixteenth-Century Mexico*. Cambridge, Harvard University Press, 1965.

Madariaga, Salvador de, *Christopher Columbus, Being the Life of the Very Magnificent Lord Don Cristóbal Colón*. Nueva York, Macmillan, 1940.

Hernán Cortés. Nueva York y Oxford, Macmillan, 1941.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*. Nueva York, Harcourt, Brace, 1949.

Maravall, José Antonio, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", *Estudios Americanos*, I (enero, 1949), pp. 197-227.

Mendieta, Gerónimo de, OFM, *Historia eclesiástica indiana*. 4 volúmenes. México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.

Mendieta, Jerónimo de, OFM, Pedro Oroz, OFM, Francisco Suárez, OFM, *Relación de la descripción de la provincia del santo evangelio que es en las indias occidentales que llaman la Nueva España hecha el año de 1585*. México, J. A. Reyes, 1947. Este trabajo, de naturaleza biográfica, fue traducido al latín e incluido en la voluminosa historia de la orden franciscana, *De origine seraphicae religionis* de Francisco Gonzaga. Roma, 1587.

More, Thomas, *Utopia, Ideal Empires and Commonwealths*. Washington, y Londres, Universal Classics Library, 1910.

Morison, Samuel Eliot, *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*. 2 volúmenes. Boston, Little Brown, 1942.

Motolinía, Toribio de, OFM, *Historia de los indios de la Nueva España*. México, Chávez Hayhoe, 1941.

History of the Indians of New Spain. Traducida y editada por Elizabeth Andros Foster. Berkeley, The Cortés Society, 1950.

Neill, Stephan. *A History of Christian Missions*, volumen VI de la Pelican History of the Church. Harmondsworth, Hoder y Stoughton, 1964.

Nicholas of Lyra. *Biblia sacra cum glossis, interlineari et ordinaria*. 7 volúmenes. Venecia, 1588.

Nicolau D'Olwer, Luis, *Historiadores de América: Fray Bernardino de Sahagún*. México, 1952.

O'Gorman, Edmundo, *Fundamentos de la historia de América*. México, Imprenta Universitaria, 1942.

Olschki, Leonardo, *Marco Polo's Precursors*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1943.

"Ponce de Leon's Fountain of Youth: A History of a Geographical Myth", *Hispanic-American Historical Review*, XXI (agosto, 1941), pp. 361-385.

Storia letteraria delle scoperte geografiche. Florencia, L. S. Olschki, 1937.

Peterson, Erik, "Perfidia Judaica", *Ephemerides liturgicae*, X (julio-agosto, 1936), pp. 296-311.

Phelan, John Leddy. *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*. Madison, University of Wisconsin Press, 1959.

The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire. Madison, Milwaukee y Londres, University of Wisconsin Press, 1967.

"Neo-Aztecism in the Eighteenth Century and the Genesis of Mexican Nationalism", *Culture and History, Essays in Honor of Paul Radin*, Stanley Diamond ed. Nueva York, Columbia University Press, 1960, pp. 760-70.

Priestly, Herbert Ingram, *The Mexican Nation, a History*. Nueva York, Macmillan, 1938.

Ricard, Robert, *La "conquête spiritualle" du Mexique*. París, Institut d'Ethnologie, 1933.

"La regne de Charles Quint, age d'or de l'histoire Mexicane" *Revue du Nord* (University of Lille), XLII (abril-junio, 1960), pp. 241-248.

"Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira"? *The Americas*, XVII (abril, 1961), pp. 357-368.

Rogers, P. G., *The Fifth Monarchy Men*. Oxford, Oxford University Press, 1966.

Rupescissa, Johannis de, "Vade mecum in tribulatione", *Appendix ad fasciculis rerum expetendarum et fugiendarum*. Edward Brown, ed. 2 volúmenes. Londres, 1690, II, pp. 496-508.

Sahagún, Bernardino de, OFM, *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 volúmenes. México, Nueva España, 1946.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

Simpson, Lesley Byrd, *The Encomienda in New Spain: The Beginning of Spanish Mexico*. 2ª edición. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1950.

Studies in the Administration of the Indians of New Spain: The Repartimiento System of Native Labor in New Spain and Guatemala. University of California Publications, Ibero-Americana: 7, 1934.

Simpson, Lesley Byrd y Sherburne F. Cook, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*. University of California Publications, Ibero-Americana: 31, 1948.

Torquemada, Juan de, OFM, *Monarquía indiana*. 3 volúmenes. México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1943-1944.

Tuveson, Ernest Lee, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1949.

Weber, Friedrich, *Beiträge zur Charakteristik de älteren Geschichtsschreiber über Spanish-Amerika*. Leipzig, R. Voigtlänter, 1910.

Zavala, Silvio, *La filosofía política de la conquista de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

Recuerdo de Vasco de Quiroga. México, Editorial Porrúa, 1965.

Vieira, Antoni, SJ, *Obras Escolhidas*. Antonio Sérgio y Heráni Cidade, editores. 12 volúmenes. Lisboa, Sá da Costa, 1951-54.

Warren. Fintan B., OFM, *Vasco de Quiroga and his Pueblo Hospitals of Santa Fe*. Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1963.

ÍNDICE ANALÍTICO

Este índice fue elaborado por Josefina García Quintana, con base en el de la segunda edición en inglés.

ÍNDICE GENERAL

En la Imprenta Universitaria, bajo la dirección de Jorge Gurría Lacroix, se terminó la impresión de *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, el día 31 de julio de 1972. Su composición se hizo en tipos Baskerville 10:11, 10:10, 9:10 y 8:9. La edición consta de 2 000 ejemplares.

El profesor John Leddy Phelan estudia en este libro los escritos de Jerónimo de Mendieta, como ejemplo de una postura espiritual y política de los misioneros franciscanos en México. Examina con ciudado los fundamentos del pensamiento de Mendieta y la forma como los acontecimientos de la conquista influyeron en él.

Los franciscanos llegaron a pensar que indios y misioneros, aislados del mundo hispánico secular, podían crear un modelo perfecto de Cristiandad. Esta idea se derivaba de la tradición radical del catolicismo medieval del siglo XIII, la de los franciscanos espirituales seguidores de quien había actuado como profeta apocalíptico, Joaquín de Flora. El ascetismo riguroso y el fervor místico de los franciscanos, vigentes durante el primer impulso misionero, se fueron perdiendo al tiempo que la población indígena parece desaparecer con las pestes que azotaron a la Nueva España hacia fines del siglo XVI. Todo esto hizo pensar a Mendieta que había llegado el tiempo de las grandes calamidades, que precederían al establecimiento del reino milenario en la tierra.

El autor es profesor de historia de la Universidad de Wisconsin y ha dedicado sus esfuerzos a la historia colonial hispanoamericana. Entre sus trabajos destaca *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century, Bureaucratic Politics in the Spanish Empire.*